42e ANNÉE (5e série) — N° 28 — 9 JUILLET 1925

L'AMI DU CLERGÉ

Revue de toutes les Questions Ecclésiastiques

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, PRÉDICATION
JURISPRUDENCE CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE

Publié avec l'Imprimatur de Mgr l'Évêque de Langres. — Paraît à Langres tous les jeudis

MGR F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

PRIX DE L'ABONNEMENT ANNUEL :

FRANCE et COLONIES FRANÇAISES	Édition complète	18 fr.	ÉTRANGER	Édition complète	23 fr.
	Édition partielle	13 fr.		Édition partielle	17 fr.

L'édition complète comprend la *Doctrine* et la *Prédication* ; l'édition partielle n'a pas la *Prédication*.
On n'accepte pas d'abonnements de moins d'un an, ni d'abonnements à la *Prédication* sans la *Doctrine*.
Tous les nouveaux abonnements partent du *1er Janvier* de l'année en cours.
Les abonnés de France et des Colonies reçoivent gratuitement la *Jurisprudence* ; pour l'Étranger elle coûte 2 fr. 50.

Les annonces sont reçues exclusivement chez M. Marcel Leguerney, 15, rue Vivienne, Paris 2e.

Chèques postaux : Nancy, 21.88

SOMMAIRE

DOCTRINE

Questions de science ecclésiastique. — Doit-on conclure du texte du Catéchisme du Concile de Trente que la contrition parfaite est absolument une chose difficile ? 433. — Quelle attitude doit avoir un missionnaire vis-à-vis des protestants de bonne foi qui sont dans sa mission et n'ont point de pasteur ? 436. — Comment le péché d'orgueil par lequel les anges se sont préférés à Dieu comme leur propre fin dernière est-il compatible avec la perfection de l'intelligence angélique ? 437. Comment expliquer que, malgré l'évidence qu'ont les démons d'avoir mérité les châtiments divins, leur volonté reste incapable d'un mouvement de résipiscence et s'obstine dans le mal ? 440. — Peut-on *tuta conscientia* frauder les droits d'auteurs pour les pièces de théâtre et les morceaux de musique ? 444. — Dans une île presque tout entière protestante, doit-on exiger que les hérétiques voulant se convertir donnent tous leurs enfants mineurs à la religion catholique ? Peut-on admettre aux sacrements les parents qui ne s'opposent pas au mariage, en dehors des lois canoniques, de leurs enfants avec des hérétiques ou des païens ? Quelles règles suivre pour la communion des enfants, plus ou moins bien préparés ? Peut-on baptiser des enfants dont les parents s'occuperont fort peu de leur donner une éducation chrétienne ? 446. — Les prêtres latins peuvent-ils, dans leur propre église, absoudre sans pouvoirs spéciaux les fidèles orientaux des cas réservés par les Ordinaires de ceux-ci ? 448.

PRÉDICATION

Cours de prônes sur le Credo. — XIX. Le commandement divin, 353.
Instructions sur la Sainte Eucharistie. — X. La doctrine de l'Eglise sur la Présence réelle, 354.
Les Dominicales d'un petit Doyen. — XLI. *9e Dim. après la Pentecôte :* L'ouvrier des champs et la nature, 357. — XLII. *10e Dimanche :* Orgueil et humilité, 358.
Mon petit mot du Dimanche. — XXXIX. *8e Dim. après la Pentecôte :* L'économe infidèle, 360. — XL. *9e Dimanche :* La puissance de la prière, 361.
Les Saints de la vieille France. — V. Sainte Geneviève, 361. — VI. Sainte Geneviève et Attila, 363.
Allocutions de mariage. — IV, 366.

PETIT COURRIER

Q. — Savez-vous si l'ouvrage du Père Huc, Missionnaire lazariste, intitulé *Voyage à travers la Tartarie, le Thibet et la Chine,* est encore en vente aujourd'hui en librairie ?

R. — Une nouvelle édition se publie actuellement ; le tome I, *Dans la Tartarie,* revu et préfacé par H. d'Ardenne de Tizac, in-8 avec un portrait et une carte, se vend 10 f., Paris, Plon (vient de paraître en juin).

Q. — Où pourrait-on trouver des matériaux pour traiter la question suivante : « La résistance passive et active aux lois est-elle permise ? »

R. — Procurez-vous les articles du P. Riquet parus dans les *Etudes* des 5 et 20 avril 1925 (2 f. le n° ; 5, place du Président-Mithouard, Paris 7e). Ils viennent d'être édités à part en une plaquette de 64 p. in-8, 2 f. 50, aux bureaux de la *Drac,* 36, rue du Montparnasse, Paris 6e.

Q. — L'*Ami* pourrait-il me dire où je pourrais trouver les brochures du P. Elisée dont la *Revue des Lectures* a dit tant de bien, brochures qui s'adressent toutes aux jeunes gens ?

R. — Du P. Elisée, capucin, nous trouvons dans la *Revue des Lectures* mention de : *Lisez-moi ça pour devenir quelqu'un,* 26 p. sur la formation de la volonté ; *Ecoutez-moi et vous vivrez,* 38 p. sur la pureté ; *En route et suivez-le,* 40 p. sur le besoin de prendre et d'écouter un bon confesseur ; *A ceux qui disent : On ne s'en fait pas,* 28 p. sur la nature, la nécessité, les bienfaits d'un idéal ; *Dis-moi si tu m'aimes,* 32 p. sur la question de

la vocation sacerdotale ou religieuse; *En avant pour trouver du renfort*, 41 p. sur la communion fréquente. Toutes ces brochures sont pour jeunes gens et ont leur place marquée dans les Œuvres populaires de jeunesse, car le P. Elisée « trouve sans peine les mots qui frappent l'esprit et les images qui ébranlent la volonté. » Chaque broch. 0 f. 50, remise par quantités ; Maison St-Joseph, rue de la Petite-Guirlande, à Mons (Belgique).

Q. — Le jour du solstice d'été, au lever du soleil, il y eut une grande fête druidique à Stonehenge, Plaines de Salisbury, Cheltshire. (Toutefois il n'y a pas eu de sacrifices humains). Le cercle de mégalithes géants de Stonehenge passe pour avoir été un temple druidique.

Les illustrés anglais publient de temps en temps des vues de manifestations druidiques, mais sans nous donner d'informations sur le Druidisme. Ils ont donné dernièrement le portrait de l'Archi-Druide : c'est un vieux gentleman qui a une bien belle barbe, il réside dans le Pays de Galles.

L'Ami du Clergé peut-il nous dire où en est aujourd'hui le Druidisme ?

R. — Nous n'avons aucune source de renseignements.

Q. — 1° Pourriez-vous m'indiquer une *Vie* de sainte Philomène, et 2° de S. Roch ?

3° Où pourrais-je trouver l'*Histoire de S. François d'Assise* par l'abbé Le Monnier ?

R. — Ad I. La plus récente est celle de l'abbé Trochu, in-8 de 324 p., 10 f., Lyon, Vitte.

Ad II. *Vie de S. Roch*, par l'abbé Moret, franco 1 f., Paris, Téqui.

Ad III. Editée chez Gabalda ; mais ne figure plus au catalogue de décembre 1924. — Pour autres ouvrages sur S. François, voyez donc notre n° du 11 déc. 1924, p. 796-7.

Q. — *L'Ami* voudrait-il rappeler l'adresse (qu'il a donnée jadis plusieurs fois), s'il existe encore, d'un prêtre du diocèse de Langres qui faisait des petites photographies pour images mortuaires ?

R. — Ecrivez à M. l'abbé Haquin, curé de St-Thiébault, par Bourmont (Hte-Marne) : souvenirs mortuaires, agrandissements, cartes postales, etc.

P. 150 : *La Somme de S. Thomas d'Aquin résumée en tableaux synoptiques*, par le chanoine Lyons, 1 vol. in-folio de 830 p., imprimé à Nice en 1901, est toujours en vente au prix de 16 fr. à la Librairie du P. S. P., 40, place du 15e-Corps, à Nice.

Voir aussi l'ouvrage plus récent du P. Célestin de St-Joseph, O. C. D., *Tabulæ synopticæ Summæ Theol. divi Thomæ*, 12 f. 50, publié en 1924 chez D'Hondt-d'Haenens, à Mariakerke (près de Gand, Belgique).

Retraite sacerdotale. — Une retraite de *6 jours pleins* sera prêchée à l'Ermitage par le P. Loiselet, S. J., du dimanche soir 2 août au samedi soir 8. Les prêtres qui voudraient assister à la représentation de la Passion pourront loger à l'Ermitage dès le samedi soir 1er août. Ecrire à M. le Directeur de l'Ermitage, 53, chemin de Liverdun, à Nancy.

Le Boerenbond belge (Ligue des Paysans). *Notice explicative*, par M. le chanoine Luytgaerens, Secrétaire général. — Broch. in-8 de 30 p., 1 f. 50. — Dépôt : Association de la Jeunesse Catholique, 14, rue d'Assas, Paris 6e.

Le *Manuel International des Organisations Catholiques*, de M. l'abbé Monti, dit, à la page 215, en parlant du Boerenbond : « Le Boerenbond, qui a pris, surtout depuis la guerre, un très grand développement, représente une force sociale de première importance et, on peut dire, un organisme complet, répondant dans la plus large mesure aux besoins de la classe agricole... Son activité s'étend à tous les domaines, tant religieux qu'intellectuel, social et économique. » Ajoutons qu'il possède une organisation modèle.

La grande Fédération agricole belge mérite donc d'être étudiée de près par les hommes d'œuvres français. Elle attire d'ailleurs de plus en plus leur attention : l'auteur de cette brochure fut invité l'année dernière à faire un exposé de l'œuvre en une leçon documentaire à la *Semaine sociale* de Rennes.

Les Evangiles liturgiques des Dimanches, par Jean-Léon Barat. — In-12 de 240 p., 7 f. — Paris, Editions *Spes* (1925).

Commentaire pieux et parfois éloquent des évangiles du dimanche. L'auteur a voulu mettre en relief « la figure centrale » de Jésus-Christ, sa divinité clairement manifestée par les miracles. Les réflexions les plus simples et les plus spontanées sont celles qui convainquent le plus fortement. M. B. laisse parler sa foi, son cœur et sa raison : nul doute que la méditation de ces commentaires ne fortifie la foi des lecteurs et ne soutienne leur amour de Dieu.

Le Chevalier de La Barre. *La légende et la réalité*, par L. Désers, curé de St-Vincent de Paul de Paris. — In-12 de 64 p., 1 f. 50. — Paris, de Gigord.

Sur cette affaire on a eu, il y a 4 ans, la thèse de M. Chassaigne, soutenue en Sorbonne pour le doctorat ès lettres : thèse décisive, qui a arraché à M. Aulard lui-même l'aveu que cette fois l'Eglise était bien mise hors de cause de ce procès, mal engagé et fort vilainement conduit. De cette thèse on a exposé ici les données principales et les conclusions, *Ami* 1921, p. 609-618. Une thèse de cette dimension n'est pas accessible à tout le monde ; et comme il est indispensable pourtant que tout le monde soit au courant de cette pitoyable histoire que l'on continue à exploiter contre l'Eglise (Paris a donné le nom du malheureux La Barre à une rue, le long de la Basilique du Sacré-Cœur à Montmartre ; il lui a érigé une statue dans l'axe même de la Basilique ; et Abbeville y est allée aussi de son monument), M. Désers a eu l'excellente idée de reprendre la question et d'en donner, à l'adresse du grand public, un exposé qui, sous une documentation rigoureuse, est captivant, la lucidité même. C'est la première fois que M. Désers, universellement goûté depuis longtemps pour ses instructions d'apologétique doctrinale, nous donne un travail de ce genre. Nous espérons que ce ne sera pas le dernier ; et puisqu'il connaît si bien son XVIIIe siècle, tous nos confrères lui seraient reconnaissants de faire pour d'autres affaires de ce temps-là (par exemple, les affaires Calas et Sirven) ce qu'il vient de si bien réussir pour le procès La Barre.

ANNONCES

GOUTTE GUÉRISON RAPIDE de l'ACCÈS de GOUTTE par la
LIQUEUR LAVILLE
Spécifique universellement employé depuis un demi-siècle.
COMAR et Cie, PARIS. — R. C. Seine : 78.026.

BÈGUES voulant guérir, écrivez Curé Subligny (Cher). Cours le 5 Août.

PHONO graphes (*pour patronages*). Jumelles et Appareils PHOTO. Fusils, Armes de défense STYLOS. *Catalogue franco sur demande aux* Etablts. E. MUGLER fils à VALENCE (*Drôme*)
Conditions spéciales et toutes facilités de paiement aux lecteurs de l'Ami

HARMONIUMS RICHARD
PUISSANTS, ROBUSTES, PRIX RÉDUITS
— *TYPES SPÉCIAUX* pour l'EXPORTATION —
Contre ce BON : Envoi gratuit des Catalogues illustrés
PROCURE BRETONNE DU CLERGÉ, St-BRIEUC

ASTHMATIQUE GUÉRI en 1 MOIS
contre toute espérance, indique Méthode gratis
Ecr. : B. DALICHOUX, 27, rue V. Hugo, BOIS-COLOMBES (Seine).

42e ANNÉE (5e série) N° 28 9 JUILLET 1925

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Comment faut-il comprendre le Catéchisme Romain sur la difficulté de la contrition parfaite pour ceux qui sont en état de péché mortel ?

Doit-on conclure de ce texte que la contrition parfaite est absolument une chose difficile, même pour ceux qui disent leurs prières le matin et le soir, qui sont présents à la sainte Messe tous les dimanches, et qui reçoivent les Sacrements au moins à Pâques ?

Voici ledit texte : « Ut enim hoc concedamus, contritione peccata deleri, quis ignorat illam adeo vehementem, acrem et incensam esse oportere, ut doloris acerbitas cum scelerum magnitudine æquari conferrique possit ? At quoniam *pauci* admodum ad hunc gradum pervenirent, fiebat etiam ut a *paucissimis* hac via peccatorum venia speranda esset. Quare necesse fuit, ut clementissimus Dominus faciliori ratione communi hominum saluti consuleret. Quod quidem admirabili consilio effecit, quum claves regni cœlestis Ecclesiæ tradidit. » *(Cat. Conc. Trid.*, P. II, c. v, n. 46).

R. — A quoi bon poser des questions insolubles ? De celle qui vous préoccupe les théologiens se sont bien gardés, faute d'avoir quelque chose de certain, de solide au moins, à en dire. L'acte de contrition parfaite est-il facile, est-il difficile ? Que répondre à cela, dans l'ignorance où nous sommes de la dose exacte d'intensité des énergies de nature et de grâce qui sont en jeu ? Et à supposer qu'une formule théorique de doctrine fût possible dans un sens ou dans l'autre, à quoi servirait-elle, puisqu'elle serait à tout instant exposée à se heurter au démenti pratique des conditions individuelles de l'acte humain du pécheur repentant ?

Le Catéchisme du Concile de Trente, dans le passage qu'on vient de lire, semble avoir adopté la théorie de la contrition parfaite difficile. Il est permis d'interpréter de façon moins absolue sa pensée. Il *compare* les deux moyens de justification, sacramentel et extra-sacramentel, et, pour mettre en meilleure lumière la facilité du premier, il souligne la difficulté du second. C'est une « comparaison » parfaitement exacte, d'où cependant il ne serait pas logique de conclure à l'absolue facilité de l'un, non plus qu'à l'absolue difficulté de l'autre.

C'est un Catéchisme, non un traité de théologie ; sa parfaite orthodoxie générale ne lui interdit pas, non plus qu'à tout autre manuel populaire de ce genre, de présenter sous des couleurs vives, destinées à faire impression sur l'imagination et la mémoire, des vérités particulièrement utiles au salut, parmi lesquelles figure au premier rang l'institution miséricordieuse de la Pénitence comme moyen *facile* et *sûr* de justification, universellement accessible à tous les pécheurs. Il était donc de bon style catéchistique, et de légitime enseignement, d'insister, à l'adresse du peuple, sur les difficultés et incertitudes de la contrition parfaite, comparées aux facilités de l'attrition sacramentelle.

Du reste, si nous voulons un instant laisser de côté les généralités et viser des hypothèses particulières, nous constatons qu'il est assurément une catégorie considérable d'hommes à propos desquels on peut dire en gros, par présomption, que la contrition parfaite leur est difficile, très difficile : c'est la catégorie des hommes vivant ordinairement dans le péché mortel, ou tout au moins dans des conditions morales peu rassurantes, parce que insuffisantes quant à l'exercice des trois vertus salvifiques par excellence : la foi, l'espérance, la charité.

Rien n'empêche et tout au contraire nous permet de penser que le Catéchisme du Concile de Trente a eu surtout en vue cette catégorie-là. On s'explique alors sans peine l'âpre sévérité de sa formule.

On se l'explique mieux encore, si l'on tient compte des circonstances du temps où il a été composé, pour ainsi dire en plein Concile de Trente, au plus fort de la lutte engagée par l'Eglise contre les erreurs du protestantisme, notamment en ce qui concerne le sacrement de Pénitence et la nécessité de la confession.

Ceci dit pour atténuer et mettre, pensons-nous, au juste point ce qu'il y a d'apparemment un peu dur dans la formule du Catéchisme, il nous reste à rappeler, en réponse à notre correspondant, l'enseignement déjà donné dans l'*Ami* à propos de la contrition parfaite.

Nous avons dit et répétons que l'acte de contrition parfaite n'est pas aussi pratiquement inabordable, moralement impossible, qu'on l'a donné à entendre dans certaines prédications et dans certains livres de piété, publiés surtout au XVIIIe siècle, sous l'influence d'une inspiration janséniste. De là à conclure *simpliciter*, en termes généraux et absolus, qu'il est facile, il y a une respectable distance, que nous ne voulons point du tout franchir.

Théoriquement, trois éléments particulièrement caractéristiques sont à considérer dans l'acte de

la vocation sacerdotale ou religieuse; *En avant pour trouver du renfort*, 41 p. sur la communion fréquente. Toutes ces brochures sont pour jeunes gens et ont leur place marquée dans les Œuvres populaires de jeunesse, car le P. Elisée « trouve sans peine les mots qui frappent l'esprit et les images qui ébranlent la volonté. » Chaque broch. 0 f. 50, remise par quantités; Maison St-Joseph, rue de la Petite-Guirlande, à Mons (Belgique).

Q. — Le jour du solstice d'été, au lever du soleil, il y eut une grande fête druidique à Stonehenge, Plaines de Salisbury, Cheltshire. (Toutefois il n'y a pas eu de sacrifices humains). Le cercle de mégalithes géants de Stonehenge passe pour avoir été un temple druidique.

Les illustrés anglais publient de temps en temps des vues de manifestations druidiques, mais sans nous donner d'informations sur le Druidisme. Ils ont donné dernièrement le portrait de l'Archi-Druide : c'est un vieux gentleman qui a une bien belle barbe, il réside dans le Pays de Galles.

L'Ami du Clergé peut-il nous dire où en est aujourd'hui le Druidisme ?

R. — Nous n'avons aucune source de renseignements.

Q. — 1° Pourriez-vous m'indiquer une *Vie* de sainte Philomène, et 2° de S. Roch ?

3° Où pourrais-je trouver l'*Histoire de S. François d'Assise* par l'abbé Le Monnier ?

R. — Ad I. La plus récente est celle de l'abbé Trochu, in-8 de 324 p., 10 f., Lyon, Vitte.

Ad II. *Vie de S. Roch*, par l'abbé Moret, franco 1 f., Paris, Téqui.

Ad III. Editée chez Gabalda; mais ne figure plus au catalogue de décembre 1924. — Pour autres ouvrages sur S. François, voyez donc notre n° du 11 déc. 1924, p. 796-7.

Q. — L'*Ami* voudrait-il rappeler l'adresse (qu'il a donnée jadis plusieurs fois), s'il existe encore, d'un prêtre du diocèse de Langres qui faisait des petites photographies pour images mortuaires ?

R. — Ecrivez à M. l'abbé Haquin, curé de St-Thiébault, par Bourmont (Hte-Marne) : souvenirs mortuaires, agrandissements, cartes postales, etc.

P. 150 : *La Somme de S. Thomas d'Aquin résumée en tableaux synoptiques*, par le chanoine Lyons, 1 vol. in-folio de 830 p., imprimé à Nice en 1901, est toujours en vente au prix de 16 fr. à la Librairie du P. S. P., 40, place du 15e-Corps, à Nice.

Voir aussi l'ouvrage plus récent du P. Célestin de St-Joseph, O. C. D., *Tabulæ synopticæ Summæ Theol. divi Thomæ*, 12 f. 50, publié en 1924 chez D'Hondt-d'Haenens, à Mariakerke (près de Gand, Belgique).

Retraite sacerdotale. — Une retraite de *6 jours pleins* sera prêchée à l'Ermitage par le P. Loiselet, S. J., du dimanche soir 2 août au samedi soir 8. Les prêtres qui voudraient assister à la représentation de la Passion pourront loger à l'Ermitage dès le samedi soir 1er août. Ecrire à M. le Directeur de l'Ermitage, 53, chemin de Liverdun, à Nancy.

Le Boerenbond belge (Ligue des Paysans). *Notice explicative*, par M. le chanoine Luytgaerens, Secrétaire général. — Broch. in-8 de 30 p., 1 f. 50. — Dépôt : Association de la Jeunesse Catholique, 14, rue d'Assas, Paris 6e.

Le *Manuel International des Organisations Catholiques*, de M. l'abbé Monti, dit, à la page 215, en parlant du Boerenbond : « Le Boerenbond, qui a pris, surtout depuis la guerre, un très grand développement, représente une force sociale de première importance et, on peut dire, un organisme complet, répondant dans la plus large mesure aux besoins de la classe agricole... Son activité s'étend à tous les domaines, tant religieux qu'intellectuel, social et économique. » Ajoutons qu'il possède une organisation modèle.

La grande Fédération agricole belge mérite donc d'être étudiée de près par les hommes d'œuvres français. Elle attire d'ailleurs de plus en plus leur attention : l'auteur de cette brochure fut invité l'année dernière à faire un exposé de l'œuvre en une leçon documentaire à la *Semaine sociale* de Rennes.

Les Evangiles liturgiques des Dimanches, par Jean-Léon Barat. — In-12 de 240 p., 7 f. — Paris, Editions *Spes* (1925).

Commentaire pieux et parfois éloquent des évangiles du dimanche. L'auteur a voulu mettre en relief « la figure centrale » de Jésus-Christ, sa divinité clairement manifestée par les miracles. Les réflexions les plus simples et les plus spontanées sont celles qui convainquent le plus fortement. M. B. laisse parler sa foi, son cœur et sa raison : nul doute que la méditation de ces commentaires ne fortifie la foi des lecteurs et ne soutienne leur amour de Dieu.

Le Chevalier de La Barre. *La légende et la réalité*, par L. Désers, curé de St-Vincent de Paul de Paris. — In-12 de 64 p., 1 f. 50. — Paris, de Gigord.

Sur cette affaire on a eu, il y a 4 ans, la thèse de M. Chassaigne, soutenue en Sorbonne pour le doctorat ès lettres : thèse décisive, qui a arraché à M. Aulard lui-même l'aveu que cette fois l'Eglise était bien mise hors de cause de ce procès, mal engagé et fort vilainement conduit. De cette thèse on a exposé ici les données principales et les conclusions, *Ami* 1921, p. 609-618. Une thèse de cette dimension n'est pas accessible à tout le monde; et comme il est indispensable pourtant que tout le monde soit au courant de cette pitoyable histoire que l'on continue à exploiter contre l'Eglise (Paris a donné le nom du malheureux La Barre à une rue, le long de la Basilique du Sacré-Cœur à Montmartre; il lui a érigé une statue dans l'axe même de la Basilique; et Abbeville y est allée aussi de son monument), M. Désers a eu l'excellente idée de reprendre la question et d'en donner, à l'adresse du grand public, un exposé qui, sous une documentation rigoureuse, est captivant, la lucidité même. C'est la première fois que M. Désers, universellement goûté depuis longtemps pour ses instructions d'apologétique doctrinale, nous donne un travail de ce genre. Nous espérons que ce ne sera pas le dernier; et puisqu'il connaît si bien son XVIIIe siècle, tous nos confrères lui seraient reconnaissants de faire pour d'autres affaires de ce temps-là (par exemple, les affaires Calas et Sirven) ce qu'il vient de si bien réussir pour le procès La Barre.

ANNONCES

GOUTTE GUÉRISON RAPIDE de l'ACCÈS de GOUTTE par la
LIQUEUR LAVILLE
Spécifique universellement employé depuis un demi-siècle.
COMAR et Cie, PARIS. — R. C. Seine : 78.026.

BÈGUES voulant guérir, écrivez Curé Subligny (Cher). Cours le 5 Août.

PHONOgraphes (pour patronages). Jumelles et Appareils PHOTO. Fusils, Armes de défense STYLOS. Catalogue franco sur demande aux Etablts. E. MUGLER fils à VALENCE (Drôme)
Conditions spéciales et toutes facilités de paiement aux lecteurs de l'Ami

HARMONIUMS RICHARD
PUISSANTS, ROBUSTES, PRIX RÉDUITS
— TYPES SPÉCIAUX pour l'EXPORTATION —
Contre ce BON : Envoi gratuit des Catalogues illustrés
PROCURE BRETONNE DU CLERGÉ, St-BRIEUC

ASTHMATIQUE GUÉRI en 1 MOIS
contre toute espérance, indique Méthode gratis
Ecr.: B. DALICHOUX, 27, rue V. Hugo, BOIS-COLOMBES (Seine).

42e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 28 9 JUILLET 1925

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Comment faut-il comprendre le Catéchisme Romain sur la difficulté de la contrition parfaite pour ceux qui sont en état de péché mortel ?

Doit-on conclure de ce texte que la contrition parfaite est absolument une chose difficile, même pour ceux qui disent leurs prières le matin et le soir, qui sont présents à la sainte Messe tous les dimanches, et qui reçoivent les Sacrements au moins à Pâques ?

Voici ledit texte : « Ut enim hoc concedamus, contritione peccata deleri, quis ignorat illam adeo vehementem, acrem et incensam esse oportere, ut doloris acerbitas cum scelerum magnitudine æquari conferrique possit ? At quoniam *pauci* admodum ad hunc gradum pervenirent, fiebat etiam ut a *paucissimis* hac via peccatorum venia speranda esset. Quare necesse fuit, ut clementissimus Dominus faciliori ratione communi hominum saluti consuleret. Quod quidem admirabili consilio effecit, quum claves regni cœlestis Ecclesiæ tradidit. » *(Cat. Conc. Trid.*, P. II, c. v, n. 46).

R. — A quoi bon poser des questions insolubles ? De celle qui vous préoccupe les théologiens se sont bien gardés, faute d'avoir quelque chose de certain, de solide au moins, à en dire. L'acte de contrition parfaite est-il facile, est-il difficile ? Que répondre à cela, dans l'ignorance où nous sommes de la dose exacte d'intensité des énergies de nature et de grâce qui sont en jeu ? Et à supposer qu'une formule théorique de doctrine fût possible dans un sens ou dans l'autre, à quoi servirait-elle, puisqu'elle serait à tout instant exposée à se heurter au démenti pratique des conditions individuelles de l'acte humain du pécheur repentant ?

Le Catéchisme du Concile de Trente, dans le passage qu'on vient de lire, semble avoir adopté la théorie de la contrition parfaite difficile. Il est permis d'interpréter de façon moins absolue sa pensée. Il *compare* les deux moyens de justification, sacramentel et extra-sacramentel, et, pour mettre en meilleure lumière la facilité du premier, il souligne la difficulté du second. C'est une « comparaison » parfaitement exacte, d'où cependant il ne serait pas logique de conclure à l'absolue facilité de l'un, non plus qu'à l'absolue difficulté de l'autre.

C'est un Catéchisme, non un traité de théologie ; sa parfaite orthodoxie générale ne lui interdit pas, non plus qu'à tout autre manuel populaire de ce genre, de présenter sous des couleurs vives, destinées à faire impression sur l'imagination et la mémoire, des vérités particulièrement utiles au salut, parmi lesquelles figure au premier rang l'institution miséricordieuse de la Pénitence comme moyen *facile* et *sûr* de justification, universellement accessible à tous les pécheurs. Il était donc de bon style catéchistique, et de légitime enseignement, d'insister, à l'adresse du peuple, sur les difficultés et incertitudes de la contrition parfaite, comparées aux facilités de l'attrition sacramentelle.

Du reste, si nous voulons un instant laisser de côté les généralités et viser des hypothèses particulières, nous constatons qu'il est assurément une catégorie considérable d'hommes à propos desquels on peut dire en gros, par présomption, que la contrition parfaite leur est difficile, très difficile : c'est la catégorie des hommes vivant ordinairement dans le péché mortel, ou tout au moins dans des conditions morales peu rassurantes, parce que insuffisantes quant à l'exercice des trois vertus salvifiques par excellence : la foi, l'espérance, la charité.

Rien n'empêche et tout au contraire nous permet de penser que le Catéchisme du Concile de Trente a eu surtout en vue cette catégorie-là. On s'explique alors sans peine l'âpre sévérité de sa formule.

On se l'explique mieux encore, si l'on tient compte des circonstances du temps où il a été composé, pour ainsi dire en plein Concile de Trente, au plus fort de la lutte engagée par l'Eglise contre les erreurs du protestantisme, notamment en ce qui concerne le sacrement de Pénitence et la nécessité de la confession.

Ceci dit pour atténuer et mettre, pensons-nous, au juste point ce qu'il y a d'apparemment un peu dur dans la formule du Catéchisme, il nous reste à rappeler, en réponse à notre correspondant, l'enseignement déjà donné dans l'*Ami* à propos de la contrition parfaite.

Nous avons dit et répétons que l'acte de contrition parfaite n'est pas aussi pratiquement inabordable, moralement impossible, qu'on l'a donné à entendre dans certaines prédications et dans certains livres de piété, publiés surtout au XVIIIe siècle, sous l'influence d'une inspiration janséniste. De là à conclure *simpliciter*, en termes généraux et absolus, qu'il est facile, il y a une respectable distance, que nous ne voulons point du tout franchir.

Théoriquement, trois éléments particulièrement caractéristiques sont à considérer dans l'acte de

contrition parfaite : la part de l'intelligence, la part de la volonté, la part de la grâce.

Du côté de l'intelligence il faut un jugement proposant *appretiative* la bonté divine en soi comme *hic et nunc* aimable (objet d'amour) *super omnia*, auprès de laquelle pâlissent et sont remis à leur rang d'infériorité subordonnée tous les biens créés quelconques, notamment les appétitions, affections, passions particulières à une personne donnée.

Du côté de la volonté il faut : 1° la contrition proprement dite, *dolor et detestatio de peccato*, jointe 2° à ce qui est le motif formel de la vertu théologale de charité, c'est-à-dire l'adhésion au jugement intellectuel ci-dessus, l'amour de Dieu, *bonitas divina in se, propter se, super omnia.*

Reste enfin, pour cette double opération « justifiante », l'indispensable contribution des *auxilia* de la grâce actuelle.

Reprenons ces trois points. Peut-on dire que l'élaboration du jugement intellectuel requis dans la contrition parfaite est chose difficile ? *Oui*, par logique de présomption, chez les gros pécheurs plus ou moins endurcis, que leurs habitudes courantes de vie et de pensées, confinées dans une atmosphère purement « naturaliste » de jugements et de passions, tiennent éloignés de la pratique religieuse surnaturelle, de l'exercice des trois vertus de foi, d'espérance et de charité. *Non*, s'il s'agit d'une ou plusieurs chutes, plutôt accidentelles, dans une âme habituellement pieuse, en état de grâce, soucieuse de le conserver, disposée donc à une contrition très sincère de sa faute.

Même question et même réponse quant au concours de la volonté. Nous y reviendrons avec plus de détail tout à l'heure.

Reste le troisième point, beaucoup plus malaisé à élucider. Là nous ne pouvons plus, comme pour le jeu normal de l'intelligence et de la volonté, tabler sur des « présomptions » psychologiques qui font défaut. Il est permis, sans doute, de penser que la grâce est distribuée avec plus d'abondance et d'efficacité aux âmes pieuses qu'aux impies. Mais s'il est dit que *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, il n'est dit nulle part qu'il la refuse *non facienti quod in se est*. C'est le mystère insondable de la « gratuité » de la grâce et de la prédestination.

Et puis, qu'est-ce que le *facienti quod in se est*, au regard de Dieu, dans la réalité vivante des choses, chez le pécheur qui commence à regretter sa faute ? S'il y a dans la pensée divine une règle qui proportionne l'intervention de la grâce aux efforts personnels de la créature, cette règle nous l'ignorons totalement ; et rien même ne nous autorise à en supposer l'existence, tant il y a infinie disproportion, et donc radicale indépendance, entre les industries divines de salut et les naturelles dispositions de l'âme humaine.

Si la subite pénitence de S. Pierre nous donne à penser que Dieu n'abandonne point ses fidèles amis dans leurs détresses morales, la conversion de S. Paul, par contre, nous avertit qu'il se réserve de toucher aussi à l'heure opportune le cœur des grands pécheurs, malgré leurs très vilains antécédents.

A nous en tenir donc strictement à ce troisième point, au rôle de la grâce *efficace*, rien, absolument rien ne nous autorise à affirmer, dans le cas donné d'un pécheur en particulier, v. g. aux approches de la mort, que l'acte de contrition parfaite est très difficile. On peut le supposer, oui, par voie de présomption, mais il faut s'en tenir là, et ne pas oublier les démentis que peut donner à cette présomption l'intervention inopinée d'une forte grâce suprême de salut.

Est-il besoin, encore, de réfuter une fois de plus l'erreur assez répandue qui se cache sous les apparences un peu inquiétantes du *summa* (souveraine) dont on fait une qualité essentielle de la contrition ? S'il y a là un argument en faveur de la « difficulté, » il faut remarquer d'abord que l'objection atteint également les deux sortes de contrition, parfaite et imparfaite.

Summa, souveraine, extrême, etc., *appretiative* dans l'intelligence, oui ; *intensive* dans la volonté, non. Cela veut dire, en langue vulgaire, qu'il faut mettre la bonté divine à sa première place d'excellence absolue et l'aimer comme telle *super omnia*, et point du tout qu'il faut avoir dans la volonté une ardeur d'amour montée au diapason de la plus parfaite intensité possible. Du reste, il est bien superflu de s'attarder à cette considération de l'intensité dans l'acte de charité parfaite, car c'est là encore un mystère de la grâce dont Dieu s'est réservé le secret. L'on a tort de transporter dans l'ordre de nos opérations spirituelles le langage propre à la sensibilité. Rien de plus certain que les degrés variables, mesurables même, d'énergie physique, ou plutôt physiologique, dépensée dans nos œuvres de sensation. Rien ne serait cependant plus dangereusement équivoque, malgré d'incontestables « analogies, » que de les transporter et d'en vouloir faire état dans le domaine de l'intelligence et de la volonté. On comprend fort bien l'ardeur, l'émotion, les « intensités, » les violences, les emportements de l'amour sensible. Sauf emploi purement métaphorique, que signifient tous ces mots-là, et tant d'autres empruntés au dictionnaire de la sensibilité, quand on les applique à la volonté ? Rien, absolument rien ! Dans les opérations spirituelles de l'âme il n'y a point de matière, ni par conséquent aucun de ces mouvements, nécessairement matériels, de quelque nom qu'on les appelle, mécaniques, électriques, chimiques, physiologiques, nerveux, etc., qui sont au contraire la condition intrinsèque essentielle de l'exercice de nos sens, externes et internes.

Mais, comme les œuvres de l'esprit, chez nous, dépendent « extrinsèquement » de la sensation, et, quoique parfaitement distinctes, vont de pair avec elle, nous sommes invinciblement portés à les trop mélanger, sans souci de l'hiatus qui pourtant sépare profondément les deux domaines. De là ces

préjugés populaires qui n'estiment bonne une confession ou une communion qu'en raison de la satisfaction apaisante occasionnée dans la sensibilité. De là aussi cette erreur, qu'une contrition n'est « souveraine » chez un gros pécheur qu'autant qu'il se « bat les flancs » pour y atteindre, avec accompagnement de tristesse physique, de « mouvements » de dégoût, voire de sensible chagrin et de larmes, etc. Que ce soient là *a posteriori* des signes qui prouvent la sincérité du parfait regret d'avoir péché, d'accord ! mais des conditions préalables nécessaires de la contrition parfaite ? jamais ! Très froidement, sans la moindre agitation nerveuse, le pécheur, dégoûté de sa chute, peut « juger » le mauvais cas où il s'est mis et voir clairement, avec le concours de la foi et de la grâce, ce qui lui reste à faire pour en sortir. Très froidement sa volonté, toujours bien entendu surnaturellement aidée, peut avec parfaite sincérité regretter son offense à Dieu et décider de *revenir* à lui, après l'avoir abandonné.

La justification est pour S. Thomas le mouvement de volte-face, à double terme simultané, par lequel le pécheur rectifie son orientation *ad finem ultimum* en tournant le dos à la créature que d'abord, au mépris du Créateur, il avait adorée, pour faire face à Dieu dans une pensée droite de repentir et de soumission : *aversio a creatura, conversio ad Deum,* formule de l'œuvre de contrition justificative, que le Docteur angélique retourne simplement dans sa définition du péché mortel : *conversio ad creaturam, aversio a Deo.*

Formule théologiquement correcte qui a l'avantage de laisser au second plan, bien qu'elle les comprenne implicitement, les « notes » caractéristiques de la contrition dont l'explication analytique détaillée qu'en donnent les théologiens risque souvent de se traduire en pratique par des exigences exagérées.

N'est-ce point vraiment regretter et détester *tous* ses péchés que de faire loyalement le *demi-tour* (aversio) qui est tout justement le désaveu, l'antipode de la complaisance qu'y a mise jusqu'à présent le pécheur, et qu'il veut désormais ne mettre plus qu'en Dieu et dans l'observation de sa loi ? Et n'y a-t-il point contrition parfaite, amour de Dieu *super omnia,* quand le pécher une se décide pas par crainte, par motif intéressé, à faire ce demi-tour, mais pour revenir à Dieu jusque-là méprisé, pour rentrer en amitié avec lui, ce qui suppose dans la pensée du « converti » que le péché avait détruit cette amitié, et qu'il est donc haï maintenant comme *aversio a Deo ?* Point de violents efforts ni de sensiblerie en tout cela, et c'est pourtant de la contrition parfaite, *per se* justificative, que le Concile de Trente appelle *contritionem caritate perfectam.*

Les théologiens ont parfaitement raison de « morceler » la réalité pour mettre à part en meilleure lumière les éléments psychologiques de la conversion. Mais on aurait tort de vouloir rencontrer dans la pratique de la vie vécue toutes les correspondances exactes de leurs subtiles analyses. Théoriquement, il semble bien que la difficulté de la contrition parfaite se trouve dans les conditions requises pour la parfaite *conversio ad Deum.* En fait, nous pensons, au contraire, avec nombre de manieurs d'âmes, confesseurs, directeurs, missionnaires, que la grosse difficulté pratique est plutôt dans l'*aversio a creatura.* Il y a là pour l'habitué du péché mortel une terrible bataille à livrer à son orgueil ou à sa passion, et quand il a remporté la victoire, *aversio a peccato,* la voie est libre pour une marche facile dans la *conversio ad Deum.*

Il n'y a, dit-on, que le premier pas qui coûte. Le premier pas ici c'est de se décider à faire le demi-tour, à dire adieu à la créature adorée, et tout naturellement, si l'on peut dire, le demi-tour s'achève dans le face à face avec Dieu, où alors, le gros obstacle étant écarté, l'intelligence et la volonté aidées de la grâce peuvent facilement parcourir le chemin qui reste à faire pour atteindre la contrition justifiante.

Malgré tout, ce mode de justification extrasacramentelle, quoi qu'on en pense au point de vue de sa facilité, reste très inférieur à l'autre, en raison de sa radicale insécurité. Dans le sacrement l'*opus operantis* est réduit à un minimum tel, et l'*opus operatum* investi d'une telle efficacité que le pénitent peut aisément avoir, autant du moins qu'elle est possible en pareille matière, la certitude morale de la rémission de ses péchés. Les conditions sont tout inverses dans la contrition parfaite. Là, point de grâce *ex opere operato,* mais un travail entièrement subordonné à l'*opus operantis.* Il y a bien toujours assistance surnaturelle dans les deux cas, mais certaine dans le premier, aléatoire dans le second ; en tout cas, justification assurément, en règle générale, plus facile avec l'absolution, qui est en définitive, sous la Loi Nouvelle, le moyen normal de rémission des péchés voulu par N.-S. Jésus-Christ.

La théorie de la contrition parfaite pratiquement accessible au pécheur, quand il ne peut recourir à l'absolution, n'en reste pas moins une doctrine précieuse. Si nous l'avons une fois de plus rappelée ici, ce n'est pas que nous y trouvions de quoi nous rassurer sur le sort éternel des pécheurs qui, ayant mal vécu, meurent sans le secours des sacrements. Telle n'est point notre pensée. Nous voulions seulement en conclure : 1° l'extrême importance de l'*acte de contrition,* appris par cœur le plus tôt possible et retenu fortement dans la mémoire ; 2° l'extrême importance de l'enseignement à donner sur ce point-là aux enfants du catéchisme, à savoir que, en danger de mort, la première chose à faire est de penser à réciter de tout cœur son acte de contrition ; 3° l'extrême importance du rôle que peut remplir l'entourage des malades, à défaut du prêtre, *même par eux refusé,* en attirant leur attention sur l'acte de contrition et les excitant à le faire intérieurement de leur mieux.

Q. — Je suis missionnaire dans un district à population très mêlée : Indiens (tous catholiques), Blancs de toutes nationalités et aussi de toutes dénominations religieuses. Nous avons eu quelquefois un ministre anglican. Bien souvent je suis seul, je m'occupe de mes ouailles, et les protestants n'ont personne pour s'occuper de leurs intérêts spirituels.

1° Parmi eux il y en a un grand nombre de *bonne foi*. Nous pouvons constater l'affirmation de Newman à ce sujet. Elle est frappante, et le prêtre français, en général sceptique sur ce point, est forcé de se rendre à l'évidence. Or ces gens-là tombent malades, et certains d'entre eux désirent l'assistance du clergyman. Mais n'ayant pas de ministre de leur secte, ils désirent le prêtre catholique, afin d'avoir quelque réconfort religieux, et s'il le faut, de se préparer au grand passage. (Le prêtre ici est généralement très bien vu et respecté).

Or, on m'a demandé si je ne pouvais pas enterrer ces protestants de *bonne foi* et sincères. Le canon 1240 est clair : la sépulture ecclésiastique ne peut être accordée. Mais y aurait-il défense (dans l'esprit de l'Eglise) d'aller réciter quelques prières pour le repos de l'âme du défunt, d'une manière privée, à la maison mortuaire, ou même au cimetière ; cela *in nigris*, évidemment ?

2° Si le contact du prêtre avec ces gens-là était plus habituel, il serait quelquefois possible d'obtenir, à leur lit de mort, quelque acte qui pourrait les amener dans le *corps* de l'Eglise. Mais nous, prêtres français, avons peut-être un peu trop dans notre mentalité une certaine gêne avec les protestants, et cela ne favorise pas la bonne charité que nous devons à tous, à plus forte raison les conversions. Combien de protestants qui s'*étonnent*, et se réjouissent, quand ils voient un prêtre catholique leur parler amicalement, se mêler à eux (au moins pour la vie ordinaire), et ne pas les traiter en parias ! La réflexion m'a été faite à maintes reprises. Et cette réserve un peu forcée, quoique polie, ne facilite pas le bien que nous pourrions faire quand nous sommes désirés par des malades protestants.

Que pense l'*Ami* de ces deux cas ?

R. — Ad I. Nous admettons sans peine ce que vous dites de la bonne foi des protestants qui se trouvent dans votre chrétienté, et nous vous engageons très fort à faire tout votre possible pour les amener à l'éternité bienheureuse, surtout ceux qui désirent votre présence au dernier moment, au lieu et place de leur ministre absent, sans oublier que la bonne foi ne les immunise pas contre le péché.

Rien ne vous empêche de vous rendre à l'invitation qui vous serait adressée d'aller les voir et de les aider à bien mourir ; vous pouvez même prendre les devants et essayer de pénétrer auprès d'eux sans avoir été demandé d'avance.

Mais vous savez très bien, nous n'en doutons pas, que vous ne pouvez régulièrement leur donner le secours de votre ministère proprement dit, c'est-à-dire leur administrer les sacrements, sans qu'ils aient abjuré leurs erreurs, quelle que soit la bonne foi dans laquelle ils ont vécu ou se trouvent encore. (Can. 731).

Le St-Office ne permet pas de leur conférer les sacrements, même en danger de mort, sans exiger l'abjuration de leurs erreurs et par conséquent sans leur en parler, excepté le cas où l'on craindrait, en leur en parlant, de les jeter dans un trouble qui serait nuisible à leur âme et pourrait compromettre leur salut. Encore faut-il, dans ce dernier cas, qu'on puisse leur administrer les derniers sacrements sans provoquer aucun scandale : ce qu'on ne pourra obtenir généralement qu'en agissant en secret. (St-Off., 20 juillet 1898).

Quant à aller prier, vous missionnaire catholique reconnu par tous comme tel, pour faire montre de sympathie, auprès de la dépouille mortelle du défunt, soit à la maison mortuaire soit au cimetière, au vu et su du public, même sans rien qui sente la cérémonie religieuse, nous ne pensons pas que cela puisse vous être permis.

Quelles que soient, en effet, vos bonnes intentions, vous ne pouvez pas faire que votre geste religieux ne soit considéré, aussi bien par vos ouailles catholiques que par les protestants eux-mêmes, comme une sorte d'*intercommunion* ou de communication *in sacris* qui causera de l'étonnement et plus que de l'étonnement.

On en prendra occasion de dire qu'après tout vous ne jugez pas importante la différence entre le catholicisme et le protestantisme, puisque vous priez *coram publico* pour les partisans décédés de ce dernier. D'où naîtra presque fatalement la persuasion, aussi bien chez les catholiques que chez les protestants, persuasion aussi nuisible aux uns qu'aux autres et plus encore aux catholiques qu'aux protestants, que vous estimez également les deux religions comme bonnes et que, par conséquent, il importe bien peu qu'on appartienne à l'une plutôt qu'à l'autre.

Ad II. Quant au contact que vous voudriez plus *habituel* du prêtre catholique avec les protestants dont vous parlez, dans l'espoir d'obtenir plus facilement à leur lit de mort leur entrée dans le corps de l'Eglise, rien *en soi* ne le prohibe aujourd'hui, puisque même si on les considère comme atteints par l'excommunication portée contre les hérétiques, ils ne sont pas cependant *vitandi ;* d'où il résulte que les communications *civiles*, par opposition à la communication *in sacris*, ne sont pas *en soi* interdites.

Cependant, il faut tenir grand compte, si on veut juger de la *licéité* de ces communications, de toutes les circonstances de personne, de lieu et de mode.

Dans une mission où le missionnaire est obligé de préserver ses néophytes du contact trop fréquent des protestants, pour ne pas exposer leur jeune foi au danger de faiblir en présence des assertions de l'erreur, n'y aurait-il pas imprudence et imprudence grave pour le missionnaire à donner à ces néo-convertis l'exemple d'un contact *assidu* et *familier* avec ces mêmes protestants, contre les doctrines desquels il est obligé de les mettre sérieusement en garde ?

Sans développer davantage cette considération (dont il n'est pas possible de contester l'importance pratique, pour qui connaît les dangers d'un commerce trop fréquent entre les néophytes et les protestants ou autres non-catholiques), nous concluons que, sans exclure absolument toute relation avec ces derniers, le missionnaire devra générale-

ment se tenir sur une prudente réserve et se borner aux actes que la charité bien éclairée peut demander.

Inutile d'ajouter que nous ne voyons pas comment on pourrait excuser d'imprudence grave le missionnaire qui ferait sa compagnie habituelle des protestants européens établis dans sa mission, et se contenterait de se trouver avec ses néophytes lorsque les devoirs de son ministère l'exigent impérieusement. Ceux-ci ne concluraient-ils pas que les préférences de leur prêtre vont à ceux qu'il fréquenterait ainsi plus qu'à eux ? Et sous prétexte de pouvoir approcher plus facilement au lit de mort quelqu'un de ces protestants, ne s'aliénerait-il pas, au détriment de leur âme, la confiance de ses enfants sortis de l'infidélité ?

Qu'on ne traite donc pas les protestants en *parias*, c'est bien ; mais qu'on ne les traite pas non plus avec une faveur qui serait préjudiciable aux intérêts des âmes dont on a plus particulièrement la charge.

Q. — Les deux articles que vous venez de publier en janvier dernier sur *l'Enfer* me font souvenir avec mélancolie que je n'ai pas encore de réponse à une question que je vous ai posée il y a six mois sur ce même sujet...

Il s'agissait de l'immutabilité du choix des esprits quant à leur fin dernière. L'explication de S. Thomas sur ce point n'est pas admise de tous. Suaréziens et Scotistes lui opposent des difficultés graves. Et parmi les difficultés soulevées, en voici une dont je voudrais bien avoir la solution.

Je ne puis concevoir que des êtres aussi intelligents que les anges, incapables d'être induits en erreur, soient devenus assez insensés pour se croire plus que Dieu et se choisir eux-mêmes comme fin dernière, à la place de Dieu.

S'ils ne croient pas s'être trompés, ils sont donc persuadés en enfer que Dieu est injuste de les punir comme il le fait. Mais s'ils sont persuadés s'être trompés, comment expliquer qu'ils ne viennent pas à résipiscence ?

Voilà l'objection formidable qu'il faudrait terrasser d'une façon irréfragable ; et je n'ai trouvé nulle part une réponse satisfaisante.

R. — Nous sommes étonnés de vous entendre affirmer que vous n'avez trouvé nulle part de réponse satisfaisante à l'objection par vous formulée. Cette objection, en effet, est textuellement proposée par tous les auteurs thomistes et reçoit des grands commentateurs de S. Thomas une solution que beaucoup estiment péremptoire. Cette solution comporte deux affirmations : 1° Le péché d'orgueil, par lequel les anges se sont préférés à Dieu comme leur propre fin dernière, est tout à fait compatible avec l'état de perfection de l'intelligence angélique ; 2° Malgré l'évidence qu'ont les démons d'avoir mérité les coups de la justice divine, leur volonté reste fixée dans le mal, et demeure incapable du moindre mouvement de résipiscence.

I. — *Le péché d'orgueil, par lequel les anges se sont préférés à Dieu comme leur propre fin dernière, est tout à fait compatible avec la perfection de l'intelligence angélique.*

A diverses reprises, nous avons déjà fait allusion à ce point de la doctrine catholique [1]. Nous l'exposerons aujourd'hui pour lui-même. C'est le problème théologique de la possibilité du péché chez les anges, problème exposé et résolu par S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. 63. Voir, sur cette question 63, les grands commentateurs, Cajétan, Bannez, Sylvius. Parmi les autres thomistes de bonne note, Jean de S. Thomas, disp. XXIII, a. 1 et 3 ; les *Salmanticenses,* disp. IX-X ; Gonet, disp. XIII ; Billuart, dissert. V, y consacrent une partie notable de leur traité des anges. Citons enfin, comme plus abordable peut-être pour notre correspondant, le traité *De Angelis* du P. Hugon (t. II de ses *Tractatus dogmatici),* q. VII, a. 1-3.

1. Tous ces théologiens professent qu'*il est de foi qu'une créature intellectuelle ne saurait être par nature absolument impeccable.*

« Pécher, nous dit S. Thomas, n'est rien autre que dévier, dans son acte, de la rectitude que cet acte doit avoir, qu'il s'agisse du péché dans les choses de la nature ou dans les œuvres d'art, ou dans la vie morale. Or, de tous les actes, il n'y a, à ne pouvoir pas dévier de sa rectitude, que celui dont la règle est la vertu même de l'agent. Si, en effet, la main de l'artiste était la règle même de la ciselure, il serait impossible que l'artiste ciselât jamais autrement qu'il ne faut ; mais si la règle de cette ciselure est autre, il se pourra que la ciselure soit droite ou qu'elle ne le soit pas. Or, il n'y a que la volonté divine qui soit la règle de son acte, parce qu'elle n'est pas ordonnée à une fin supérieure. Toute autre volonté, quelle qu'elle soit (volonté de créature), n'a de rectitude, en son acte qu'autant qu'elle se conforme à la volonté divine, de qui relève la fin dernière... Par conséquent, il n'y a que la volonté divine en qui le péché ne se puisse jamais rencontrer ; mais toute volonté créée, si nous ne tenons compte que de ses conditions naturelles, est soumise à la possibilité de pécher. » *(Sum. theol.,* Iª, q. 63, a. 1).

D'une telle doctrine, il ne faut pas nécessairement conclure que l'ange peut, même dans l'ordre naturel, pécher. Nous verrons en effet que S. Thomas rejette toute possibilité de pécher pour l'ange, à moins que l'ange ne soit élevé à l'ordre surnaturel. Autre chose est de dire que l'ange est impeccable *dans l'ordre naturel,* autre chose de dire qu'il est *naturellement* impeccable :

« Dans le premier cas, écrit à ce sujet le P. Pègues, on veut dire simplement, comme S. Thomas s'en explique dans l'art. 3 de la question 16 du *De Malo*,... que la nature de l'ange... étant totalement en acte quant à sa perfection naturelle, il n'y a pas place pour l'ange, *dans cet ordre,* à un mal quelconque, dont l'essence est de supposer une puissance séparée de son acte. Dans le second cas, le sens serait que la nature de l'ange est telle que l'ange ne peut jamais pécher. Ceci, nul thomiste ne l'a jamais dit ; car ce serait... affirmer d'une créature qu'elle est l'acte pur. Une nature peut être totalement en acte dans son ordre, sans être pour cela l'acte pur. Et, en effet, l'ange qui dans l'ordre naturel était impeccable, était parfaitement peccable eu égard à l'ordre surnaturel. » *(Commentaire littéral,* t. III, p. 561-562).

[1] 1922, p. 293-294 ; 1924, p. 424 (par analogie avec le péché d'Adam) ; et plus directement, à propos de la nature de l'épreuve à laquelle furent soumis Adam et Eve, 1925, p. 374. Voir aussi 1922, p. 662-664, à propos de la mort « terme » de la vie.

Nous ajouterons que, même dans l'hypothèse irréalisée où l'ange n'aurait pas été appelé par Dieu à l'ordre surnaturel, il serait encore vrai de ne le point affirmer naturellement impeccable. Il eût possédé, en effet, remarque Gonet *(loc. cit.*, n. 15), la puissance obédientielle et la capacité de la vie surnaturelle; et par conséquent, de ce chef, il eût été peccable naturellement. Et ainsi, même si aucune loi ne lui fût, en fait, imposée, il eût pu pécher, puisque la loi aurait pu lui être imposée.

2. Nous disons ensuite, avec tous les thomistes, que l'*ange, confiné dans l'ordre naturel, n'eût pas péché.*

Que S. Thomas rejette toute possibilité de pécher, pour l'ange, à moins qu'il n'ait été élevé à l'ordre surnaturel, la chose n'est point douteuse. L'intelligence de l'ange voit si clairement la vérité qui lui est proportionnée, elle atteint si immédiatement cette vérité dans toutes ses conclusions les plus éloignées, que l'erreur lui est, dans l'ordre naturel, impossible. Et la volonté suit l'intelligence; elle s'attache à l'amour de Dieu considéré comme le principe de l'ordre naturel. C'est la thèse nettement affirmée par S. Thomas dans l'*ad tertium* de l'art. 1 de la question 63; thèse logiquement déduite des principes posés à propos de la connaissance angélique qui, même chez les démons, ne peut, dans l'ordre naturel, être entachée d'erreur (cf. I^a^, q. 58, a. 5), et à propos de l'amour naturel des esprits purs, lequel se porte naturellement vers Dieu par dessus toutes choses (q. 60, a. 5). S'il nous fallait un autre témoignage du saint Docteur, nous n'aurions qu'à nous reporter au passage suivant du *De Malo*, q. 16, a. 3 :

« Quelque autre hypothèse que l'on fasse, *et quoi qu'on puisse dire se rapportant à l'ordre naturel*, le péché des anges n'a pas pu consister en cela. Le mal, en effet, ne se trouve pas en ce qui est toujours en acte, mais seulement dans les êtres où l'acte peut être séparé de la puissance. Or, tous les anges ont été créés avec une nature telle que tout ce qui touche à leur perfection naturelle, ils l'ont eu dès le début de leur être. Cependant, ils demeuraient en puissance aux biens surnaturels que la grâce de Dieu pouvait leur conférer. Il suit de là que le péché du démon n'a point porté sur quelque chose ayant trait à l'ordre naturel, mais sur quelque chose de surnaturel. »

Ces affirmations sont de nature à rassurer pleinement notre correspondant. Impossibilité d'erreur, impossibilité de déviation morale dans l'ordre naturel, voilà jusqu'où s'avance la doctrine thomiste par rapport à la perfection angélique. Et c'est bien ainsi que notre correspondant conçoit cette perfection.

3. Mais, en troisième lieu, nous affirmons, avec les thomistes, que *l'activité libre de l'ange, dans l'ordre surnaturel, lui fournit les occasions du péché.* — Et la raison en est fort simple : l'ordre surnaturel s'origine, pour l'ange comme pour l'homme, à la révélation, c'est-à-dire à la manifestation de vérités qui surpassent la vertu naturelle de l'intelligence créée. La connaissance de ces vérités ne s'impose donc pas à l'intelligence créée avec la force irrésistible de l'évidence. La vérité surnaturelle n'est objet ni d'intuition pour l'ange, ni de science pour l'homme; pour l'ange comme pour l'homme, elle est un *objet de foi*. Or, parce que le motif de la foi est l'autorité de Dieu révélateur et non l'évidence de la vérité révélée, cette vérité révélée demeure, en toute hypothèse, intrinsèquement inévidente à l'intelligence à qui elle est offerte. L'intelligence y adhère, sans doute, mais elle y adhère librement, parce que la volonté libre commande cette adhésion; elle pourrait n'y pas adhérer et, malgré l'évidence des motifs de crédibilité, refuser son adhésion libre. C'est dans ce jeu combiné du libre arbitre et de l'adhésion de l'intelligence à une vérité surnaturelle que se trouve, pour l'ange, impeccable dans l'ordre naturel, une possibilité de résistance coupable à la vérité et de mouvement désordonné de l'appétit rationnel.

4. Mais avant d'aller plus loin et de chercher quel fut le péché des anges, nos auteurs thomistes se demandent *quelle fut, en l'ange coupable, la raison immédiate de la résistance à la vérité et du mouvement désordonné qui a suivi cette résistance?* Trois hypothèses se présentent : *ignorance, erreur, inadvertance volontaire.*

Il ne peut être question, ici encore, d'ignorance :

« L'ange, dès le principe de sa création, écrit Gonet (n. 133), a eu la science de toutes les vérités naturelles et morales et, par la révélation, la foi de tout ce qu'il lui était nécessaire de connaître dans l'ordre surnaturel pour agir honnêtement. Donc, son péché n'a pas eu l'*ignorance* comme premier point de départ... Et par là se trouve également démontré qu'il ne peut être question d'*erreur*. L'opinion fausse ou l'erreur, dit S. Thomas *(De Malo*, q. 16, a. 6), est comme une opération défectueuse de l'intelligence, tout comme l'enfantement d'un monstre est une opération défectueuse de la nature. Mais l'opération défectueuse présuppose un défaut dans le principe... Si l'ange, dès le principe de sa création, a reçu la science de toutes les choses naturelles et la révélation de celles qu'il lui fallait connaître pour diriger honnêtement ses actes dans l'ordre surnaturel, il s'ensuit manifestement qu'aucun défaut n'existait dans le principe de sa connaissance... Donc, avant le péché, aucune erreur, c'est-à-dire aucun jugement faux n'était possible dans l'esprit angélique, même par rapport aux vérités de l'ordre surnaturel. »

Et le perspicace théologien rappelle opportunément qu'avant le péché, l'ange n'aurait pu se permettre sans témérité de formuler un jugement sur des choses surnaturelles qu'il ignorait ou n'entrevoyait qu'imparfaitement : un tel jugement, en effet, suppose la volonté déjà pervertie. Et il conclut (n. 138) :

« Puis donc... que le péché a dû être précédé d'un défaut d'ordre intellectuel,... que ce défaut ne saurait être chez l'ange ni l'ignorance, ni l'erreur positive,... il ne reste plus qu'à dire que le *manque d'attention* a été cause, pour l'ange, de sa chute. C'est là la secrète fissure par laquelle s'est introduit le venin du péché. C'est la doctrine de S. Thomas, *De Malo*, q. 16. a. 2, ad 4 : « Dans tout péché un défaut d'intelligence ou de raison accompagne toujours le défaut de la volonté en s'y proportionnant. Donc, il n'est pas nécessaire, pour expliquer le péché du démon, de supposer en son esprit un défaut tel qu'il ait formulé un jugement erroné, par exemple réputant bien ce qui est mal. Il suffit que l'ange ait manqué de considérer ce qui, pour lui, cons-

tituait la règle et l'ordre. » Et nous trouvons une nouvelle explication et confirmation de cette doctrine dans le *De Malo*, q. 1, a. 3 : « Ne pas considérer *en acte* telle règle déterminée n'est, en soi, mal ni de coulpe ni de peine, car l'esprit n'est pas tenu d'avoir cette règle constamment présente en acte. Mais là commence vraiment la faute, quand le défaut de considération actuelle de la règle est le point de départ d'un choix de la volonté. L'artiste, certes, ne pèche pas par le fait qu'il ne considère pas toujours la mesure qui règle son ciseau ; mais il pèche dès l'instant où, ne considérant pas cette mesure, il se met à ciseler. »

Ainsi, conclut Gonet, « l'ange n'a pas péché précisément parce qu'il n'a pas considéré la loi divine qui lui interdisait d'aimer sa béatitude naturelle, en dehors de tout ordre et relation à Dieu, principe et fin de l'ordre surnaturel ; mais en ce qu'il a aimé sa propre béatitude naturelle et s'y est complu sans faire attention à la loi de l'ordre surnaturel. Toute la malice du péché angélique est donc contenue dans cette inconsidération, ou plutôt dans ce jugement inconsidéré... » Ajoutons que telle est aussi la doctrine explicite de la *Somme théologique*, Ia, q. 63, a. 1, ad 4.

5. Ces quelques remarques sur la psychologie angélique nous permettent de conclure que *le seul péché possible aux anges fut le péché d'orgueil.* C'est, en effet, le seul péché qui ne présuppose pas un jugement erroné sur le bien convoité et qui a pour matière un bien véritable. (Cf. *Ami* 1924, p. 424).

Laissons la parole au P. Pègues :

« Ce qui constitue le péché d'orgueil, d'après S. Thomas, c'est précisément le fait de rechercher son propre bien, sa propre excellence, sa gloire, au delà des limites fixées par la volonté supérieure chargée de marquer à chacun sa place. Vouloir sortir de sa place, de son rang, et posséder un bien qui n'est pas conforme à cette place et à ce rang, voilà, au sens le plus formel, le péché d'orgueil. Et parce que, dans l'ordre des biens spirituels, à ne considérer que ces biens en eux-mêmes, on ne saurait excéder en les voulant, il s'ensuit que la première raison de péché consistera, pour des êtres spirituels, non pas dans le fait de vouloir un bien quelconque, mais seulement dans le fait de vouloir un bien hors des limites ou des conditions fixées par la volonté supérieure. « C'est pourquoi, conclut une première fois S. Thomas, le premier péché de l'ange n'a pu être qu'un péché d'orgueil. » *(Commentaire littéral*, t. III, p. 564).

6. Mais nous pouvons également formuler une conclusion assez ferme touchant *l'objet précis de ce péché d'orgueil.* S. Thomas, commentant le cri de ralliement de S. Michel, *Quis ut Deus?* conclut *(loc. cit.*, art. 3) que « sans aucun doute, l'ange a péché *en voulant être comme Dieu.* »

Certes, l'ange était trop intelligent pour vouloir *s'égaler* à Dieu : « Il savait, en effet, d'une connaissance naturelle que c'était chose impossible ; et son premier acte de péché n'a pas été précédé en lui par quelque habitude ou quelque passion liant sa faculté de connaître, au point de la faire se tromper dans tel cas particulier et choisir l'impossible, comme il arrive parfois chez nous. » D'ailleurs, « à supposer que la chose fût possible, elle eût été contraire au désir naturel de l'ange. Le désir naturel de tout être, en effet, est de conserver son être ; et cet être ne se conserverait pas, s'il y avait transmutation en une autre nature... Or, il est manifeste que Dieu excède l'ange, non seulement accidentellement, mais en nature ; et il en est de même d'un ange par rapport à un autre ange. D'où il suit qu'il est impossible qu'un ange inférieur désire égaler les anges supérieurs et à plus forte raison Dieu [1]. »

Mais il y a une deuxième manière d'entendre que l'ange ait pu désirer devenir comme Dieu : c'est par mode de *similitude.* Toutefois, vouloir ressembler à Dieu n'est pas nécessairement pécher, si l'on désire acquérir cette ressemblance dans l'ordre voulu, c'est-à-dire, en la tenant de Dieu. Mais ce ne fut pas le cas du démon. « Lucifer, dit S. Thomas, convoita indûment d'être semblable à Dieu, en ce qu'il convoita comme fin dernière et béatitude ce à quoi il pouvait parvenir par la vertu de sa nature propre, détournant son appétit de la béatitude surnaturelle qui ne s'obtient que par la grâce de Dieu [2]. »

Ainsi donc, Dieu, non content d'avoir créé l'ange dans l'admirable intégrité de sa nature, y ajouta aussitôt la vie surnaturelle de la grâce, avec le pouvoir de parvenir, s'il le voulait, à ce qui en est le suprême couronnement : la vie éternelle de l'union béatifique et de la gloire. Beaucoup d'anges ont accepté l'offre divine ; mais Lucifer et les siens n'en ont pas voulu. Ils préférèrent s'en tenir à leur béatitude naturelle ; ils estimèrent que ne point sortir de leur nature, y chercher le bonheur plus ou moins parfait qu'elle comporte, était quelque chose de plus fier, de plus semblable à Dieu (pour qui il n'y a point de surnaturel) que d'aspirer à une béatitude sans borne, il est vrai, mais surajoutée gratuitement par Dieu à la nature.

« Le premier péché de l'ange, conclut le P. Pègues, a été un péché d'orgueil. Il a voulu une excellence qui ne lui appartenait pas, qui n'appartenait qu'à Dieu. Dieu, en vertu de sa nature, possède un bonheur, une béatitude qui n'a besoin d'aucun complément. Il se suffit pleinement à lui-même. L'ange s'est vu si riche en dons naturels, il s'est estimé si heureux qu'il a cru pouvoir et qu'il a voulu se suffire. Dieu lui offrait, en lui imposant de l'accepter volontairement et de reconnaître par là, de façon très expresse, sa sujétion et sa

[1] Tous les thomistes font remarquer l'importance de ce raisonnement de S. Thomas quant au jugement à formuler sur l'hypothèse mise en avant par certains théologiens et mystiques, qui prétendent que le péché de l'ange a consisté dans le désir de l'*union hypostatique* « L'ange, dit à ce propos le P. Pègues *(op. cit.*, p. 569), ne pouvait désirer l'union hypostatique, pour cette raison bien simple qu'en désirant cela il aurait désiré *la destruction de sa propre personnalité.* Ceux qui ont émis ce sentiment n'ont pas pris garde qu'ils étaient le jouet de leur imagination. » — Ceci soit dit au nom de l'opinion et de la logique thomistes. La probabilité théologique de l'opinion contraire, si peu logique qu'elle paraisse, demeure entière. Voir *Ami* 1892, p. 404.

[2] S. Thomas ajoute aussitôt qu'il existe une autre explication plausible du péché de l'ange : « Ou bien il convoita, dit-il, comme fin dernière la ressemblance de Dieu que confère la grâce, mais il la voulut avoir par la vertu de sa propre nature et non la tenir du secours divin, suivant l'ordre établi par Dieu. » Et S. Thomas ajoute : *hæc duo quodammodo in unum redeunt.* Cette remarque est vraie des anges, attendu que pour eux la seconde modalité ne fut pas possible ou se confondit avec la première ; ils savaient très bien qu'ils ne pouvaient pas s'élever à la vision béatifique par la vertu de leur propre nature ; et, par conséquent, dire qu'ils acceptaient l'appel à la vision béatifique à condition de s'y élever eux-mêmes, équivalait à un refus pur et simple du surnaturel. Voir *Ami* 1908, p. 140.

dépendance dans l'ordre de sa perfection et de sa béatitude, un surcroît de bonheur en quelque sorte infini, la participation, par grâce, au bonheur même que Lui possède par nature. L'ange, plutôt que de reconnaître l'insuffisance de sa nature et de contracter, envers Dieu, cette dépendance formelle et expresse dans l'ordre de la perfection et du bonheur, a préféré refuser le don que Dieu lui offrait, *se rendant bien compte d'ailleurs qu'il l'offensait, mais pensant pouvoir le faire impunément et ne prévoyant pas comment Dieu pourrait le troubler dans la possession du bonheur inhérent à sa nature...* Si on voulait caractériser d'un mot ce péché de l'ange, on pourrait très justement dire que ç'a été le péché de naturalisme. Il s'est enfermé dans les perfections naturelles qu'il possédait et n'a pas voulu des dons surnaturels que Dieu lui offrait... Dieu voulait que l'ange eût son bien final *dans l'ordre de la grâce,* ce qui était affirmer de façon toute particulière sa souveraineté parfaite et la sainte dépendance de la créature. L'ange a voulu avoir ce bien final *dans l'ordre de la nature,* précisément pour se soustraire à la dépendance que Dieu se proposait de lui faire reconnaître. Son péché a été un péché d'orgueil. » *(Commentaire littéral,* t. III, p. 571).

7. Ces données sont suffisantes pour que nous puissions conclure, avec certitude, qu'*une telle faute ne contredit en rien les perfections naturelles de l'intelligence et de la volonté angéliques.* L'ange pécheur, en effet, n'a commis aucune erreur d'appréciation sur la grandeur ou la nature de son bonheur naturel et du bonheur surnaturel que Dieu lui offrait. Il s'est décidé pour le premier, inférieur sans doute au second, mais jugé par lui plus conforme à sa propre perfection. Là où, *per accidens,* l'erreur s'est glissée dans l'esprit angélique, c'est quand péchant sciemment et avec la conscience d'encourir la colère divine, l'ange n'a pas su prévoir de quelle manière Dieu pourrait l'empêcher de jouir de sa propre excellence. Mais ici encore, nulle répugnance. Comme S. Thomas l'explique (Ia, q. 58, a. 4 et 5), l'intelligence angélique pénètre la dernière vérité des choses par l'intuition directe qu'elle a de leur essence. Mais « si l'essence d'une chose peut être le principe de connaître *tout ce qui convient naturellement* ou *naturellement répugne* à cette chose, elle ne l'est plus quand il s'agit de ce qui dépend *de la providence surnaturelle...* Il s'ensuit que les anges demeurés bons, dont la volonté toujours droite ne les fait juger des choses et de ce qui leur convient qu'en subordonnant leur jugement à l'intervention surnaturelle de Dieu, ne commettront jamais de faussetés ou d'erreurs. Les démons, au contraire, qui ont leur volonté dépravée, ne soumettent pas leur intelligence à la sagesse divine, et parfois jugent, d'une manière absolue, des choses en n'envisageant que les conditions de leur nature. Et ainsi, tout en demeurant vrai qu'ils ne se trompent pas en ce qui touche l'ordre strictement naturel, ils peuvent parfaitement se tromper en ce qui touche à l'ordre surnaturel : voyant un homme mort, ils peuvent, par exemple, estimer qu'il ne ressuscitera point ; voyant le Christ en sa nature humaine, ils pouvaient juger qu'il n'était pas Dieu » (a. 5). Ainsi donc, ignorant les effets de la damnation, les anges rebelles pouvaient, sans déroger à leur perfection naturelle et tout en sachant qu'ils méritaient les coups de la justice divine, s'imaginer que Dieu n'aurait aucun moyen efficace de leur enlever leur béatitude naturelle [1].

II. — Mais, contrairement à leur attente, Dieu a su punir les mauvais anges et il les a condamnés aux tourments de l'enfer. Comment peut-on expliquer que, *malgré l'évidence qu'ont les démons d'avoir mérité les châtiments divins, leur volonté reste incapable d'un mouvement de résipiscence et s'obstine dans le mal ?* C'est la difficulté capitale à laquelle notre correspondant n'a pas trouvé de solution convaincante.

Que le problème soit obscur, nul n'en disconviendra. Qu'on puisse cependant, avec S. Thomas et l'école thomiste, apporter de précieuses indications pour le résoudre, c'est de quoi devrait convenir notre correspondant, s'il envisageait, dans toute la sérénité de la métaphysique thomiste, les raisons persuasives proposées par l'angélique précepteur [2].

1. Deux vérités absolument certaines doivent ici servir de base à tous nos raisonnements.

Premièrement, *les démons sont fixés avec une telle obstination dans le mal* qu'il leur est impossible de revenir au bien et de déposer leur malice. Nous énonçons ici un *fait, qui s'impose à la foi catholique,* ainsi que nous l'avons déjà dit dans l'*Ami* 1925, p. 71. « Dire que les bons anges peuvent s'éloigner du bien et que les mauvais peuvent y revenir, c'est une affirmation erronée, *car il faut tenir fermement comme de foi catholique, que la volonté des bons anges est confirmée dans le bien et celle des démons obstinée dans le mal.* » *(Sum. theol.,* Ia, q. 64, a. 2) [3].

Secondement, il faut admettre que *de cette obstination dans le mal peut être proposée une double raison, l'une extrinsèque, l'autre intrinsèque.*

La raison *extrinsèque* est la soustraction de la grâce divine, tant habituelle qu'actuelle ; et S. Thomas indique expressément cette cause, *De veritate,* q. 24, a. 10 : « *Causa igitur confirmationis in malo partim quidem accipienda est ex Deo..., non sicut faciente vel conservante malitiam, sed sicut non largiente gratiam.* » Et encore, *De Malo,* q. 16, a. 5 : « *Causa obstinationis dæ-*

[1] Est-il besoin de faire remarquer, avec tous les thomistes, que l'acte d'orgueil des mauvais anges ne fut ni une omission pure et simple, l'omission supposant toujours dans la volonté un acte coupable positif, sur lequel elle se greffe ; ni un acte *de simple nolition* par rapport à l'offre du surnaturel faite par Dieu ? Leur péché d'orgueil fut *un acte très positif* de recherche de leur bonheur naturel, à l'exclusion du bonheur surnaturel offert par Dieu. Evidemment, les anges rebelles savaient que leur bonheur naturel était en dépendance naturelle de Dieu et ils acceptaient pleinement cette dépendance, parce qu'elle tient à leur nature même et qu'ils ne la peuvent récuser sans vouloir leur propre destruction.

[2] Nous nous inspirons ici de l'admirable « dispute » de Jean de St-Thomas, *De Angelis,* disp. XXIV, a. 2. *(Cursus theologicus,* Paris, Vivès, 1884, p. 981-1010).

[3] Relisez, dans l'*Ami* (1922, p. 662, ad II), le commentaire de cette vérité de foi par S. E. le card. Billot, *De Novissimis,* Rome, 1921, q. I, § 2. Le Concile du Vatican avait préparé cette affirmation dogmatique : « Post mortem, quæ est viæ nostræ terminus, mox ad Dei tribunal sistimur, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum (II Cor., v, 10) ; *neque ullus post hanc mortalem vitam* relinquitur locus pœnitentiæ ad justificationem. »

monum est denegatio divini auxilii. » Quelles que soient les difficultés soulevées, et plus ou moins bien résolues par les théologiens, à propos de cette soustraction de la grâce, considérée par rapport à la liberté dont jouissent encore les damnés relativement au choix des moyens se rattachant à leur fin dernière, il faut dire qu'en définitive Dieu refuse sa grâce aux démons et aux hommes damnés parce que ces réprouvés sont incapables de la recevoir, obstinés qu'ils sont dans le mal en raison même de leur nature. L'obstination de la volonté dans le mal est donc la cause, non l'effet, de l'absence de miséricorde de Dieu à leur égard. « *Ex parte extrinseca immutabiles sunt* (angeli) *vel in bono vel in malo post primam electionem,* écrit S. Thomas, *quia tunc finitur in eis status viatoris; unde non pertinet ad rationem* DIVINÆ SAPIENTIÆ *ut ulterius dæmonibus gratia infundatur, per quam revocentur a malo primæ aversionis, in qua immobiliter perseverant.* » *(De Malo,* q. 16, a. 5). On le voit, le Docteur angélique fait appel, non à la volonté, mais à la sagesse divine pour expliquer la suppression totale de la grâce : cette grâce serait *inutile* en une volonté fixée irrévocablement dans son élection première mauvaise.

2. Notre considération doit donc uniquement porter, si nous voulons suivre avec fidélité la pensée de S. Thomas, sur la *cause intrinsèque* de l'obstination. Nous avions proposé (1922, p. 516 ; 1925, p. 72), par delà la raison psychologique (à laquelle nous allons revenir tout à l'heure), une raison physique tirée de la durée qui mesure l'acte définitif par lequel l'ange mauvais s'attache à son moi comme à sa fin dernière. Nous avions écrit que cet acte était mesuré par l'éviternité et qu'en conséquence le choix de la fin dernière demeure toujours éternellement présent, sans qu'un instant se puisse présenter en un avenir quelconque, où le damné pourrait rétracter son premier choix. Notre correspondant, dans une note annexée à sa question, réprouve entièrement cette explication :

« Vous ne trouverez jamais, écrit-il, une semblable notion de l'*ævum* dans un bon thomiste. Au commencement de la *Somme théologique* (Iª, q. 10, a. 5)[1], S. Thomas dit que la substance de l'ange est éviternelle, parce qu'elle ne change pas une fois créée, bien qu'elle eût pu ne pas être créée et qu'elle puisse être anéantie ; ce qui fait, si je puis m'exprimer ainsi, qu'elle n'est pas métaphysiquement immobile. Mais les facultés de l'ange sont soumises au temps puisqu'elles passent et éternellement passeront de la puissance à l'acte et qu'elles poseront donc une infinité d'actes successifs. Elles n'ont donc pas l'immobilité éviternelle ; sauf, bien entendu, que l'intelligence et la volonté des anges déchus se sont immobilisées quant au choix de leur fin dernière, mais non pas quant au choix des moyens. »

Nous répondrons à cette fin de non recevoir un peu absolue, que précisément l'immobilisation de l'intelligence et de la volonté angéliques dans le choix *de la fin dernière* indique que ce choix est toujours en acte, sans changement possible, et donc, mesuré par l'éviternité, en ce qu'elle marque une immutabilité substantielle. Gardons-nous, en effet, lorsque nous parlons d'*immutabilité substantielle,* d'entendre que, dans l'éviternité, l'immutabilité ne concerne que la substance de l'esprit et non ses opérations. Aussi bien, la substance se manifeste par ses opérations et on aurait quelque peine à se figurer une nature, fixée par l'immutabilité de l'être en un éternel présent, et dont toutes les manifestations seraient soumises au changement ou comporteraient une succession d'instants réels. Une *opération* spirituelle peut donc être elle-même substantiellement immuable et comporter des variations accidentelles.

Nous renvoyons, sur ce point, notre correspondant à un « bon » et authentique thomiste : Gonet, *De Angelis,* disp. 6, art. unic. : « *Quæ sit mensura esse Angeli, et operationum ejus ?* » Après avoir affirmé en premier lieu que l'être des anges est mesuré par l'éviternité, l'illustre dominicain enseigne formellement que « les opérations des anges ont diverses mesures : les unes sont mesurées par l'éternité participée ; d'autres par l'*ævum* (ou éviternité) ; d'autres par le temps discontinu[1] ; d'autres enfin, par le temps continu. »

Pour nous en tenir aux opérations mesurées par l'éviternité, nous prendrons l'exemple classique de la connaissance naturelle que les anges ont d'eux-mêmes, de Dieu et des créatures. La connaissance que l'ange possède de lui-même et l'amour qui suit cette connaissance, sont constitués par un acte unique, n'admettant, sous le rapport de la connaissance et de l'amour de soi-même, aucune puissance et, partant, aucun changement. L'ange est toujours en acte de se connaître et de s'aimer. « Etant immatériel, écrit S. Thomas, l'ange est, par son essence, forme intelligible toujours en acte ; et donc, par son essence, il se connaît et, par voie de conséquence, il s'aime toujours en acte » (Iª, q. 56, a. 2). Toutefois, à cette connaissance d'ordre naturel sont jointes d'autres connaissances du même ordre, mais qui, provenant d'une science infusée par Dieu (laquelle ne saurait être toujours en acte par rapport à son objet intégral), amènent

[1] C'est nous qui indiquons la référence. Notons que S. Thomas, en cet article, ne tient pas tout à fait le langage que lui prête notre savant contradicteur. *Habent esse intransmutabile,* dit-il en parlant des anges, *quantum ad eorum naturam pertinet, cum transmutabilitate... intelligentiarum et affectionum et locorum.* Cette immutabilité essentielle, jointe à des changements accidentels concomitants, voilà l'*ævum.* S. Thomas en fournit *un exemple* dans l'immutabilité de l'être que possèdent les anges quant à leur essence, et dans les changements qu'ils éprouvent quant aux opérations de leurs facultés. Mais le Docteur angélique n'a pas dit que *toute* opération des facultés angéliques était soumise au changement et, par conséquent, n'avait pas comme mesure l'immobilité essentielle de l'*ævum.* Nous allons constater, au contraire, que de « bons thomistes » enseignent le contraire. Avouons toutefois que, sur ce point précis, la pensée de S. Thomas lui-même n'est pas nettement formulée, sauf peut-être dans le *Quodl.* V, a. 7.

[1] Si les opérations angéliques sont constituées par des actes successifs, purement spirituels, sans relation aux choses matérielles, il faut bien reconnaître qu'ils se succèdent entre eux sans lien commun qui soit la mesure d'une durée continue véritable. Les théologiens ont dû inventer un terme latin pour exprimer cette discontinuité dans la succession d'instants en soi indivisibles, le *tempus discretum.* L'expression française : « temps discontinu » n'est pas, en soi, assez précise pour traduire exactement le terme latin.

nécessairement dans l'esprit angélique, à côté de l'immutabilité dans la connaissance et l'amour de soi, certains changements accidentels dans la connaissance et l'amour des autres créatures. Ainsi se vérifie, pour cet ordre d'opérations, la caractéristique de l'éviternité. D'où il suit que l'acte par lequel l'ange se connaît et s'aime lui-même est mesuré par l'éviternité : perpétuel et immobile présent, joint à des variations accidentelles.

Ces variations accidentelles ne concernent que la connaissance et l'amour qu'ont naturellement les anges des autres *créatures*. En ce qui concerne, en effet, la connaissance naturelle et l'amour naturelle de *Dieu*, il faut raisonner comme pour la connaissance et l'amour qu'ont d'elles-mêmes les substances séparées. N'est-ce pas par son essence même que l'ange connaît Dieu, en tant que cette essence est l'image de Celui qui l'a faite ? N'est-ce pas en s'aimant soi-même que l'ange est irrésistiblement porté vers Celui qui est la raison suprême de tout bien, et qu'il aime naturellement plus que lui-même ? Et donc, se connaissant et s'aimant toujours en acte, l'ange connaît Dieu et l'aime toujours actuellement. Donc cet acte de connaissance naturelle et d'amour naturel de Dieu est encore mesuré par l'éviternité.

Ces conclusions, admises par de « bons thomistes », nous amènent à formuler notre proposition, à savoir, que l'immobilité qui affecte ces actes de connaissance et d'amour affecte aussi les actes par lesquels l'esprit pur, dégagé de tous liens du corps, prend connaissance de sa fin dernière et s'y attache. Cette fin dernière devrait toujours être Dieu, surnaturellement connu et aimé [1]. Mais tous les anges, nous l'avons vu, n'ont pas choisi Dieu, surnaturellement connu et aimé, pour leur fin dernière. Elevés à l'ordre surnaturel, un certain nombre d'entre eux ont préféré ne pas considérer le don de Dieu et s'en tenir à la perfection et au bonheur d'ordre naturel qu'ils trouvaient en eux-mêmes. Ils se sont donc substitués à Dieu, et l'acte de connaissance complaisante qui leur a dicté leur choix, non moins que ce choix lui-même, appartient à cette catégorie d'opérations irrévocables que seule l'éviternité peut mesurer [2].

Il ne nous semble donc pas illégitime de conclure que cette mesure *indique* l'impossibilité de changement. Sans doute, elle n'en est pas l'explication dernière, en ce qui concerne l'ange lui-même, car l'impossibilité de changement et l'actualité toujours présente de l'acte immobile d'intelligence et de volonté a sa source dans la nature même de l'ange ; mais elle est *pour notre raison* un excellent moyen de nous convaincre qu'il ne peut plus être question de changement d'orientation dans le choix de l'ange. En d'autres termes, si l'éviternité de l'acte angélique n'est pas la raison *propter quod* de l'obstination des démons, elle est tout au moins, par rapport à nous, une excellente raison *quia*.

Nous espérons que notre correspondant souscrira à cette mise au point.

3. Nous ne reprendrons pas en détail l'exposé de *la raison psychologique de l'obstination des damnés dans le mal*. Rappelons simplement ici que le choix de la fin dernière est la raison suprême et impérative des autres choix. Quand donc l'ange rebelle s'est choisi lui-même comme sa propre fin dernière, tous ses choix, même libres, sont désormais commandés par cet amour égoïste et coupable. Ils seront libres, comme le dit Jean de St-Thomas, quant à l'exercice, non quant à la spécification. Relisez, sur cette raison psychologique, les textes de S. Thomas et du cardinal Billot, reproduits dans l'*Ami* 1925, p. 71-72 ; 1922, p. 663-664.

Nous devons ici plus spécialement répondre à l'objection : — Comment l'ange déchu et terriblement puni en enfer ne sait-il pas comprendre qu'il s'est trompé et ne revient-il pas, poussé par l'évidence même de son erreur, à une plus juste compréhension de ce qu'il devrait être par rapport à Dieu ?

Nous avons déjà autrefois entendu le cardinal Billot répondre à cette objection, à propos des damnés en général, que « la connaissance de la vérité ne comporte aucune cause capable de détourner l'âme damnée de son amour égoïste et désordonné ; son seul effet est d'amener l'âme à *une pénitence servilement servile,* en vertu de laquelle l'âme regrettera son péché, uniquement et exclusivement parce qu'il la prive de son bien propre. Une telle pénitence est mauvaise, laisse la volonté dans le désordre et ne rétablit pas l'ordre moral perverti. » (Cf. *Ami* 1922, p. 663).

La réponse s'impose avec plus de force encore pour les anges réprouvés.

a) Le péché des anges, avons-nous dit, fut un péché d'orgueil, dont la cause prochaine fut *le*

[1] Cf. S. Thomas, *Sum. Theol.*, Ia, q. 60, a. 5. L'amour *naturel de Dieu*, souverain bien, subsiste chez les démons, mais cet amour est un acte *indélibéré* de leur volonté. S. Thomas, Ia, q. 64, a. 2, ad 4 ; *Compendium theologiæ*, c. 174.

[2] Les thomistes n'envisagent pas directement la question de l'éviternité de l'acte par lequel l'ange déchu choisit sa fin dernière. précisément parce qu'ils considèrent l'obstination de la volonté, non seulement dans ce choix de la fin dernière, mais encore dans tous les choix libres qui se rapportent aux moyens. Même là où elle demeure encore libre, la volonté du damné s'obstine à choisir le mal. « De même que nous adhérons d'une façon immuable, dans l'acte de la syndérèse, aux principes universels d'ordre pratique, et dans notre volonté, à la raison commune de bien, ainsi l'ange est immobile par rapport à tout ce qui est contenu dans l'ordre de la fin, lorsqu'il se détermine et se résout à un choix dans l'un des points de cet ordre. Et, pour expliquer ce fait, rappelons-nous que l'immutabilité, l'inflexibilité de l'ange consiste en un acte *immobile. non dans son exercice, mais dans sa spécification.* Ainsi, quand un ange. d'une façon déterminée, fait son choix, il n'est pas nécessité à l'exercice de cet acte. de telle manière qu'il ne puisse plus ne pas l'exercer, comme c'est le cas des bienheureux dans l'acte de l'amour de Dieu. Nous n'allons pas jusqu'à affirmer cela et cela n'est pas nécessaire pour expliquer l'inflexibilité et l'irréductibilité des démons ; mais nous affirmons seulement que le motif pour lequel l'ange se détermine à tel choix, ne peut varier et demeure toujours le même, aussi immobilisé par rapport aux moyens qu'il l'est par rapport à la fin et au bien *in communi*. L'ange agit sous l'impulsion de ce motif unique et indivisible, aussi bien par rapport aux moyens que par rapport à la fin. » Cet exposé général de la question par Jean de S. Thomas *(loc. cit.*, n. 10-11) montre pourquoi, dans leurs dissertations sur l'obstination des damnés, les thomistes ne s'arrêtent pas à l'éviternité comme raison dernière de l'obstination : l'obstination existe, en effet, non seulement dans l'acte éviternel de l'adhésion à la fin, mais encore dans tous les actes qui sont commandés par cette adhésion irrévocable, et qui sont mesurés par le temps propre aux esprits.

manque de considération de l'ordre surnaturel proposé par Dieu. Ce manque de considération fut, de la part de l'ange rebelle, pleinement voulu, délibéré, consenti. Ce n'est pas que l'ange mauvais jugeât faux le contenu de la révélation divine ; non, certes ; mais séduit par sa propre excellence, il n'a pas voulu s'y arrêter, et en faire sa règle de conduite.

b) L'ange rebelle, au moment de son péché, comme aujourd'hui encore, connaît donc *spéculativement* la vérité de l'ordre surnaturel ; mais alors, comme encore aujourd'hui, cette connaissance, certaine d'ailleurs quoique obscure de l'obscurité de la foi, est demeurée dans l'ordre purement spéculatif. Le dernier *jugement pratique* qui a décidé du choix angélique fut, en effet, de ne s'y point arrêter. Ainsi donc, c'est en connaissance de cause que l'ange, d'un seul et même acte, s'est déterminé à chercher en lui-même uniquement sa béatitude, excluant la considération de la béatitude surnaturelle que Dieu lui offrait.

c) Le choix de l'ange, tant en ce qu'il a de positif dans la recherche de sa propre excellence, qu'en ce qu'il a d'exclusif par rapport à la béatitude surnaturelle, est *définitif et irrévocable :* il procède, en effet, d'une connaissance certaine et non conjecturale. Connaissance certaine et même compréhensive, en ce qui concerne sa propre excellence ; connaissance certaine de la béatitude surnaturelle, en raison de la révélation divine. La détermination prise par l'ange ne comporte aucun retour possible vers une détermination en sens contraire, parce que rien ne pourrait provoquer cette détermination en sens contraire. — En effet, le rejet du surnaturel s'origine, dans l'ange, à un manque de considération non du surnaturel *comme vrai,* mais du surnaturel *comme bien.* Or, c'est sous la raison de bien que le surnaturel pourrait émouvoir la volonté et l'amener à résipiscence ; mais précisément, sous cet aspect, l'ange déchu a écarté de sa considération le surnaturel pour s'en tenir exclusivement à son excellence propre et naturelle. *Quod ipsi non vident,* dit excellemment S. Thomas, *hoc provenit ex hoc quod ipsi per liberum arbitrium clauserunt suas virtutes inspectivas boni ; id est, averterunt voluntarie suum intellectum,* NON A CONSIDERATIONE VERI, SED AB INSPECTIONE BONI IN QUANTUM EST BONUM, QUIA NOLUNT ILLUD SEQUI. (Commentaire *De divinis nominibus,* lib. IV, lect. 19). Or, pendant toute l'éternité, l'acte d'exclusion demeure à l'égard du surnaturel comme règle de conduite morale. Et ici, que notre correspondant le veuille ou ne le veuille pas, il faut bien en revenir à la notion d'un acte qui dure perpétuellement, précisément parce qu'il procède immédiatement de la connaissance certaine, intuitive et compréhensive que l'ange a naturellement de lui-même. Entendons sur ce point Jean de St-Thomas :

« L'ange a péché par rapport à la fin surnaturelle en la récusant par son adhésion libre à sa seule fin naturelle et à sa propre excellence, qu'il connaissait d'une façon compréhensive. Et c'est par le même acte de connaissance compréhensive par lequel il atteignait sa fin naturelle, qu'il récusait l'ordre surnaturel, fermant les yeux pour ne le point connaître sous l'aspect d'un bien que Dieu lui accordait par grâce. Et c'est ainsi que l'ange s'est fixé d'une manière immuable dans le rejet de l'ordre surnaturel ; en raison, nous l'avons dit, des principes d'ordre naturel qu'il atteignait en lui-même d'une façon compréhensive et sans changement possible. Et c'est pourquoi, quoi qu'on pense de la façon, compréhensive ou non, dont l'ange peut atteindre l'ordre surnaturel, il n'en est pas moins vrai que l'ange, par rapport à cet ordre, a pris une décision irrévocable... Il est certain, en effet, que *du côté des choses* de l'ordre surnaturel, l'ange n'a pu les connaître d'une manière compréhensive : il ne les saisissait qu'à travers l'obscurité de la foi, et sans aucune évidence intrinsèque de leur vérité. Mais, *du côté du mode* même de la connaissance angélique, il faut dire que l'ange atteint toutes ces vérités *immédiatement, sans raisonnement, par une intuition qui pénètre tout ce qu'il est possible de pénétrer en elles.* La grâce, en effet, s'ajoutant à la nature ne la déprime point et ne lui enlève point son mode propre d'action ; elle l'élève bien plutôt et la perfectionne. Or, la nature angélique qui, en raison de sa perfection même et de son mode d'opération, ne saurait recourir au raisonnement, ne saurait être placée, par son élévation à l'ordre surnaturel, en une situation inférieure qui la réduirait à recourir au mode discursif de connaissance, mode extrêmement imparfait. Donc, même par rapport aux vérités surnaturelles, l'ange ne procède pas discursivement : d'un acte unique et immobile, il atteint la fin et les moyens, les principes et les conclusions [1], et ainsi, en raison même de son mode d'opération, il faut qu'après s'être déterminé il soit immobilisé dans le bien qu'il a choisi. » *(Loc. cit.,* n. 31).

C'est là la pure doctrine de S. Thomas, clairement exposée d'ailleurs par le Docteur angélique, à la question 64, a. 2. Pour S. Thomas, le changement n'appartient pas essentiellement au libre arbitre. Et dans l'ange, une fois sa détermination prise par rapport à sa fin, nul changement n'est possible, ni dans l'ordre de la connaissance, ni dans l'ordre de l'appétit. L'ange adhère immuablement à ce qui est de l'ordre naturel de sa connaissance [2] ; et la volonté suit l'intelligence. Il n'y a eu, pour eux, qu'un changement possible : s'élever de leur nature à ce qui était au-dessus de cette nature, ou se détourner du surnaturel et rester dans leur nature. Et « parce que tout ce qui survient à un être vient en lui selon le mode de cet être, les anges étant d'une nature qui ne procède pas par voie de raisonnement et de volitions changeantes, *mais par mode d'intuition et de volonté permanente,* il s'ensuit qu'ils doivent persévérer immuablement dans l'adhésion au bien surnaturel ou dans son aversion [3]. »

d) Plongé dans les tourments de l'enfer, le démon subit désormais le châtiment qu'il savait devoir mériter par son péché, mais qu'il avait peut-être considéré comme ne pouvant le frustrer de sa béatitude naturelle. La dure réalité lui

[1] Ce qui ne signifie pas, répétons-le encore pour éviter des équivoques, qu'il soit toujours en acte relativement au choix des moyens et à l'intelligence des conclusions.

[2] S. Thomas fait remarquer que la connaissance surnaturelle n'est pas, de soi, discursive ; elle est discursive en nous, en raison de notre nature ; elle est intuitive en Dieu. (Cf. IIa-IIæ, q. 9, a. 1, ad 1). Elle est intuitive également dans l'ange. (Cf. Ia, q. 60, a. 2 ; *De veritate,* q. 2, a. 1, ad 4).

[3] Cf. Pègues, *Commentaire littéral,* t. III, p. 617.

montre ce qu'il en est, et il fait la cruelle expérience de l'impossibilité où Dieu le place de jouir de sa propre excellence, comme il l'avait espéré. Mais son malheur ne change pas pour autant son sentiment. Parce que sa volonté est toujours dominée par le jugement pratique qu'il s'est formé sur sa propre excellence, à l'exclusion de la béatitude surnaturelle, il veut toujours, même dans le châtiment, ce qu'il a voulu dès le premier instant de sa révolte. Pour nous faire comprendre cette psychologie de l'ange damné, S. Thomas nous donne l'exemple du criminel qui désire commettre un homicide. On lui en enlève les moyens. Il souffre de son impuissance, mais il ne change pas pour autant sa volonté criminelle. Ainsi en est-il des démons : ils savent bien maintenant qu'au lieu de trouver leur bonheur dans leur acte d'orgueilleuse indépendance, ils ont trouvé le malheur. Mais ils tiennent toujours à cet orgueil et à cette indépendance. Ils l'aiment par-dessus tout. Ils regrettent seulement et ils déplorent de n'y avoir pas trouvé le bonheur comme ils l'espéraient [1]... La douleur où sont plongés les démons provoque en eux la tristesse, une tristesse qui va jusqu'au désespoir. Mais il ne s'agit pas pour eux de s'attrister sur le mal moral qu'ils ont commis par leur péché : ce serait déjà de leur part un commencement de repentir. Ils s'attristent seulement de la peine qu'ils encourent, ou encore de leur péché en tant qu'il leur vaut un tel châtiment. Le démon sent ce châtiment et s'en attriste : c'est tout l'effet de la peine qu'il endure ; car sa volonté reste attachée au mal moral. C'est là cette pénitence « servilement servile » dont parle le cardinal Billot.

« Dans l'enfer, l'ange déchu ne juge plus possible d'obtenir ce qu'il désirait, soit de dominer les autres créatures, soit de demeurer dans sa perfection purement naturelle plutôt que de recevoir la gloire comme un don gratuit de Dieu. A l'égard de cela, il a perdu toute espérance, parce qu'il n'a jamais espéré pouvoir obtenir ces avantages que sous la condition qu'il en aurait le moyen, et avec l'aide de certains secours extrinsèques qui n'étaient pas en son pouvoir : aussi, n'avait-il jamais formulé, à leur endroit, de jugement ferme et absolu. Mais il n'en est pas de même du sentiment de sa propre excellence, de la volonté de la rechercher exclusivement, du rejet de la gloire et des biens surnaturels qu'il aurait pu obtenir par grâce : sur tous ces points, en effet, l'ange avait un jugement si arrêté que la peine de l'enfer, loin de le modifier, le rendrait plutôt plus obstiné encore. De telle sorte que l'ange déchu choisirait plutôt de subir la peine de l'enfer que de recevoir, par grâce, la gloire surnaturelle. C'est ainsi, comme le dit S. Thomas (q. 63, a. 2, ad 2), que, dans le démon, le péché demeure quant au désir, bien que l'ange ait perdu l'espoir d'obtenir l'objet désiré. Bien plus, quand l'ange pécha et refusa par orgueil la grâce divine, il a vu lui-même très clairement qu'il péchait et se rendait digne de la damnation. Comment aurait-il pu ignorer ce que les hommes eux-mêmes savent ? Il n'a pas cru qu'il pourrait absolument obtenir ce que l'esprit de domination ou l'orgueil lui faisaient désirer, bien qu'il le désirât et le voulût, dans la mesure où la chose était réalisable. Mais ce qu'il a voulu absolument et efficacement, à savoir, demeurer dans sa propre excellence sans dépendre en aucune sorte du bienfait spécial de la grâce divine, cela, il l'a toujours et toujours efficacement voulu, et il le veut encore ; il le veut, nonobstant la damnation encourue, qu'il n'a pas pu ni voulu rejeter, puisqu'il ne l'ignorait pas en péchant. » (Jean de St Thomas, *loc. cit.*, n. 36).

[1] La psychologie des hommes damnés sera identique, car « l'âme séparée est semblable à l'ange, et quant au mode de comprendre, et quant à l'indivisibilité du vouloir, causes de l'obstination dans l'ange pécheur. Et, partant, pour ces mêmes motifs, l'âme séparée sera obstinée dans le mal. Après la résurrection, le corps suivra la condition de l'âme... et ainsi, même alors, la même raison de l'obstination demeurera dans l'âme. » (S. Thomas, *De veritate*, q. 24, a. 11). On peut également consulter sur ce point le commentaire de Sylvestre de Ferrare, *In Sum. C. Gentes*, lib. IV, c. 65.

CONCLUSION. — Voilà ce qu'avec les meilleurs thomistes nous pouvons répondre à notre correspondant. Aussi bien, nous comprenons ses hésitations. Ce sont les hésitations de Scot, de Tolet, de Suarez, de Molina. Nous lui dirons simplement avec le R. P. Pègues *(Commentaire littéral*, t. III, p. 620), et ce sera là notre conclusion : « Les objections (de ces théologiens) prouvent qu'ils ne tiennent pas suffisamment compte de deux choses solidement établies par S. Thomas : premièrement, que l'ange n'est qu'une nature spirituelle et intuitive ; d'où il suit qu'il n'y a en lui aucune cause possible de changement dans l'ordre naturel ; et secondement, que l'ordre surnaturel, se proportionnant aux conditions de la nature, le choix de l'ange devra être aussi définitif dans cet ordre comme il l'est dans l'ordre naturel. »

Enfin, il faut observer que les démons et *les damnés ne reconnaîtront jamais qu'ils sont punis justement*. Un tel sentiment, de leur part, équivaudrait encore à un commencement de pénitence. Leur orgueil est tel qu'ils s'insurgent, au contraire, contre la divine justice. « Ceux qui sont en enfer, déclare S. Thomas, gardent leur volonté perverse, opposée à la justice de Dieu : ils aiment les choses pour lesquelles ils sont punis ; ils voudraient en user, s'ils le pouvaient ; ils haïssent les peines qui leur sont infligées pour leurs péchés. S'ils éprouvent de la douleur au sujet des péchés qu'ils ont commis, ce n'est pas qu'ils les détestent, mais c'est qu'ils détestent le châtiment qui y est attaché. Et cette détestation de la divine justice est en eux le blasphème du cœur » (IIa-IIæ, q. XIII, a. 4). Les démons, trop intelligents pour ne pas savoir que leurs châtiments sont la juste punition de leur orgueil, sont trop orgueilleux pour s'arrêter à cette idée, autrement que pour y prendre l'occasion de blasphémer la justice divine qui s'appesantit sur eux. C'est la suite logique de leur révolte initiale.

Q. — J'ai lu avec intérêt dans le nº du 15 mars 1923 la réponse de l'*Ami* à cette question : « Cause-t-on du tort à l'auteur si on lit son livre sans l'acheter ? » Je n'ai jamais eu de scrupule là-dessus. Mais cette question me paraît connexe avec cette autre : Que faut-il penser des droits d'auteurs ?

Ceci est tout à fait pratique pour les directeurs d'Œuvres. Pour moi, je paie, puisqu'il le faut ; mais dans mon for intérieur je raisonne ainsi : — Un livre est fait pour être lu, une pièce de théâtre pour être jouée, un morceau de musique pour être exécuté. Donc,

ayant acheté une œuvre de ce genre, j'ai le droit de lire, de jouer et d'exécuter. — Pas du tout ; le représentant de la Société des Auteurs me dit : « Au nom de la loi je vous arrête ! » Et il faut repayer. Je conclus : C'est abusif.

Quelqu'un m'a cependant donné une explication là-dessus, mais qui ne me satisfait point. En donnant une séance récréative, m'a-t-on dit, vous gagnez de l'argent ; or, vous vous servez d'une œuvre qui n'est pas de votre fonds ; donc il est juste que l'auteur participe à vos bénéfices.

A quoi je réponds : Mon voisin loue des autos et son constructeur le laisse bien tranquille. Par ailleurs je trouve juste et raisonnable la réserve des droits de copie et de traduction. Qu'en pense l'*Ami ?* Peut-on éluder les droits d'auteur *tuta conscientia ?*

R. — Vos *desiderata* se résument dans les deux questions suivantes : 1° Quelle est la véritable caractéristique ou nature des droits d'auteur ? 2° Sont-ils à priori obligatoires en conscience ?

Notons d'abord qu'il ne s'agit pas ici de disserter sur la « propriété littéraire » en général, ni du *droit* naturel et légal qu'a l'auteur de s'en réserver le bénéfice, sous la forme et dans les limites déterminées par l'autorité positive de la loi civile. Les *droits d'auteur* dont il est présentement question, bien que se rattachant au droit fondamental de propriété littéraire (ou artistique), sont plutôt analogues aux impôts indirects dits de consommation, aux taxes d'octroi.

C'est par abus de langage qu'on emploie couramment au pluriel ce mot « droits » comme synonyme d'impôts. En général ils émanent d'un droit véritable, mais pas toujours, et chacun sait à quel point certains « droits » sont contraires au « droit, » à la justice ; on en trouverait sans peine maint exemple dans notre fantastique fiscalité de l'heure actuelle, sans parler de tous ces « droits » dont on a accablé l'Eglise et ses Congrégations religieuses, et qui n'ont rien à voir avec le *droit.*

L'équivoque d'ailleurs n'est plus guère à craindre. Rares deviennent ceux qui se font encore illusion sur l'emploi du mot, et se montrent disposés à faire un acte de foi au droit en vertu duquel on leur réclame des impôts pompeusement appelés des droits. Ce peut être là, cependant, pour certains esprits simplistes, une occasion d'erreur, qu'il était bon de signaler. Et notre correspondant a raison de se demander si les droits d'auteur méritent bien leur appellation.

Seconde observation préliminaire. Les « droits d'auteur » dont il s'agit ne sont pas des droits d'auteur quelconques, au sens par exemple généralement entendu entre éditeur et auteur, quand celui-ci se réserve comme « droits d'auteur » un bénéfice déterminé sur la vente de ses livres. Ce n'est pas, pour le moment, la *publication* qui est en cause, mais une certaine sorte de *publicité* qu'on lui donne sous forme de représentation scénique d'une pièce de théâtre, ou d'exécution publique d'une œuvre musicale, publicité entendue ordinairement dans les deux cas avec perception de bénéfices, publicité non gratuite, payante.

Les œuvres dramatiques, musicales, présentent cette particularité qu'elles sont des « inventions » extérieurement utilisables ; aussi relèvent-elles plutôt de la théorie morale et légale des « brevets d'invention » que de la propriété littéraire. Au fond, c'est toujours la même chose : le travail, le produit d'un auteur, est par là-même sa propriété, tant qu'il la garde pour lui et ne l'abandonne pas à la communauté du *domaine public.*

Mais, en matière dramatique, le travail est pour ainsi dire à double face. C'est une œuvre destinée à être jouée. Il y faut considérer séparément la *composition* et l'*exploitation*. Nous adoptons ce dernier terme, peu élégant, faute d'un meilleur ; il n'a d'ailleurs, pris au sens large, rien de désobligeant, et dans son acception très générale il dit bien dans le cas présent ce qu'il faut dire.

En tant que « *composition* » l'œuvre dramatique n'a rien qui la distingue d'une œuvre littéraire quelconque. Elle relève de la même théorie morale et juridique ; elle suit les mêmes règles. Une fois imprimée, donc, la pièce de théâtre tombe dans le domaine public. N'importe qui peut l'acheter et à son gré la lire, la jeter au feu, la prêter, l'apprendre par cœur, si bon lui semble. Tout cela est juste parce que prévu, voulu par l'auteur, et fondé sur la nature des choses.

Tout autre est le point de vue de l'*exploitation*, qui fait défaut dans la simple littérature imprimée. Corneille, Racine, Molière ne sont pas seulement les immortels poètes de *Polyeucte,* de *Phèdre,* du *Misanthrope ;* ils sont aussi les géniaux « inventeurs » de la *vie dramatique* de leurs chefs-d'œuvre, et c'est précisément l'émotion propre à cette représentation, vécue dans son ensemble, d'une comédie ou d'un opéra, qui constitue l'objet propre de l'art scénique ou musical, lequel demande chez l'artiste autre chose que de savoir très bien *écrire* en prose, en vers ou en musique. Il ne suffit pas d'être *écrivain* pour agencer d'après une technique spéciale tous les éléments d'une « mise en scène ; » il faut de plus être *inventeur*. Il se peut qu'une pièce de théâtre, au point de vue littéraire admirablement écrite, soit cependant mal composée, mal équilibrée quant à sa « représentation, » vouée à l'insuccès. L'auteur alors a du style ; il manque d'invention dramatique.

Or, cette invention-là, non moins que toute autre, en justice, est un objet normal de propriété. L'auteur, s'il veut la communiquer à autrui, a en principe de droit de poser ses conditions, et notamment de se réserver un bénéfice sur la vente de son « produit, » conformément, bien entendu, aux précisions positives que la loi prend soin d'apporter en cette affaire, pour combler les lacunes du droit naturel, éviter des incertitudes, des disputes, garantir enfin à la fois le double profit de l'auteur et du public.

La loi accorde et protège les brevets d'invention, assimilables en somme, au fond, à nos brevets dramatiques. C'est donc justice qu'on n'*exploite* pas une invention, une pièce de théâtre, sans la « licence » de son auteur.

« Exploitation, » disons-nous ; le mot est ici un peu trop vulgaire, emprunté à la langue industrielle et commerciale. Il est, néanmoins, pratiquement exact, tout comme pour la vente d'un livre, puisque dans les deux cas une perception pécuniaire est en jeu, avec cette différence que, pour l'exploitation commerciale du livre, elle n'a lieu qu'une seule fois, dans le fait même de la vente, tandis que l'exploitation d'une pièce est subordonnée au fait éventuel de sa « représentation, » et renouvelable autant de fois que l'œuvre sera représentée.

Il y a donc très certainement un droit de justice, à la fois naturelle et légale, à la base de la perception des « droits d'auteur, » non pas sur la simple « publication » de l'œuvre en soi, mais sur sa « représentation » publique, ce que nous avons appelé, un peu irrévérencieusement en matière d'art, son exploitation.

Va pour exploitation, et maintenant *paulo minora canamus.* A y regarder de près nous avons ici tout simplement affaire à un impôt indirect, analogue à tous autres genres d'impôts dits « taxes de consommation » ou « à la consommation. » Use des produits qui veut ; personne à priori n'est prié de payer la taxe, mais ceux-là seulement qui participent, pour leur plaisir ou profit, à l'exploitation, qui en fait « consomment » la denrée, la chose, enfin, sur laquelle est « assis » l'impôt.

On demande si les droits d'auteur sont obligatoires en conscience. Il en faut moralement raisonner comme de tout autre impôt indirect. Quoi qu'il en pût être en théorie abstraite pour un ordre économique différent du nôtre, les théologiens, en fait, n'admettent généralement pas cette obligation de conscience, que le législateur n'a pas voulue, puisque prévoyant les fraudes, il s'en compense largement par des sanctions fiscales énormes, sans proportion avec le délit, destinées donc à extraire de la poche de ceux qui sont pris la taxe que ne paient pas ceux qui échappent à la surveillance de l'*octroi.* C'est bien ainsi d'ailleurs que l'entend la pensée populaire, d'où l'adage : « Il n'y a de mal qu'à être pris. »

Voilà pour la solution casuistique, *per se,* surtout au point de vue de la restitution, après coup. Mais, ne l'oublions pas, la pratique de la fraude est chose tout de même anormale, et féconde en *per accidens* fâcheux dont la perspective suffit très souvent à la rendre moralement illicite en conscience. La taxe, supposée raisonnable, a, pour le bon ordre social de la justice, sa raison d'être. S'en affranchir est d'un mauvais exemple, et peut atteindre, dans certains cas de publicité désavantageuse, pour nous prêtres par exemple, les proportions d'un véritable scandale. Le délit reste rarement ignoré. Tôt ou tard on est trahi... même par les siens, et alors, c'est le procès ou la forte « composition » pécuniaire pour y échapper.

Concluez donc avec nous, cher confrère, que nos directeurs de cercles et patronages, qui n'ignorent point le *per se* de la solution casuistique absolue, se montrent théologiens moralistes avisés quand ils admettent l'obligation pratique indirecte des droits d'auteur, et prennent pour prudente habitude de se mettre toujours en règle sur ce point-là.

Q. — 1° Une des îles dont j'ai la charge, comme missionnaire, est à peu près exclusivement protestante, ne comptant que 150 catholiques environ sur 14 ou 1.500 habitants ; j'y suis donc écrasé par l'hérésie. Dois-je exiger que des hérétiques, d'ailleurs de bonne volonté, désireux de recevoir le baptême, donnent *tous* leurs enfants mineurs à la religion catholique ? La difficulté, déjà considérable vu l'entourage tout protestant, se grossit encore du fait de l'adoption qui existe dans nos îles : il est dur d'imposer à de nouveaux catéchumènes l'obligation de retirer des enfants considérés par les adoptants hérétiques comme leurs propres fils !

2° *Quid,* relativement à la réception des sacrements, de catholiques qui consentant ou tout au moins laissant faire, ne s'opposent pas au mariage de leurs enfants avec des hérétiques ou païens, avec pas ou peu d'espoir que le mariage aura lieu devant l'Eglise catholique ? Notez que dans cette île où je réside plus habituellement les mariages religieux sont plutôt rares, le divorce commence à s'introduire, on se marie seulement « devant la loi » en général ; la population étant aux 3/5es protestante ou païenne, un grand nombre de catholiques ne pratiquant pas ou très irrégulièrement.

3° Puis-je et dois-je admettre à la Première Communion des enfants qui connaissent sans doute les principales prières : *Pater, Ave, Credo, Confiteor,* Acte de contrition, mais ont suivi irrégulièrement la messe ou la prière du dimanche, puis le catéchisme dont ils ne connaissent que quelques chapitres : écoles difficiles, éloignées du Père souvent, dirigées par des *teachers* encore mal affermis dans la religion, peu rétribués ?

4° *Quid* de l'admission au baptême d'enfants dont les parents, quoique baptisés eux-mêmes, ne s'occupent pas ou à peu près pas de l'éducation chrétienne et catholique ? Ils les laisseront sans doute suivre l'école catholique quand bon leur semblera, mais ils les laisseront aussi facilement courir dans la forêt ou dans la rue, et suivre leurs instincts dépravés.

R. — Ad I. Aucun adulte ne peut être baptisé *licitement,* s'il n'est pas disposé à accomplir toutes les obligations de la religion catholique : aucun doute possible sur ce point. (Can. 752).

Or, il est bien évident que la religion catholique oblige *sub gravi* les parents à procurer le baptême à leurs enfants nés ou à naître, et à les élever chrétiennement dans leur religion catholique. Cela est si vrai qu'il y a peine d'excommunication pour les parents qui, *sciemment,* font élever ou instruire leurs enfants dans une religion autre que la religion catholique. (C. 2319).

Les difficultés dont vous parlez sont-elles de nature à excuser les parents qui laisseraient certains de leurs enfants entre les mains des protestants, les abandonnant ainsi à une fausse religion qu'ils renient eux-mêmes ?

Nous ne le pensons pas, car aucun avantage temporel ne peut compenser, pour ces enfants ni pour leurs parents, le détriment spirituel qu'ils subissent fatalement par le fait qu'ils sont laissés dans le protestantisme.

Il ne s'agit pas ici d'une loi positive ecclésiastique qui n'oblige pas *cum tanto incommodo,*

mais d'une loi divine, qu'aucun dommage temporel ne peut autoriser à enfreindre : c'est un devoir de droit naturel, pour des parents catholiques, d'élever leurs enfants dans la seule religion qui assure leur salut éternel.

Et puisque vos 150 catholiques sont, selon votre expression, noyés au milieu des protestants, ce n'est pas en faisant des concessions de cette nature à l'hérésie que vous les préserveriez de son atteinte ; c'est au contraire en les rendant aussi fidèles que possible à tous leurs devoirs que vous les conserverez et vous en ferez des auxiliaires pour ramener les hérétiques au bercail.

Ad II. Le second cas que vous posez doit être traité d'après les mêmes principes que le précédent. Il faut donc dire que les parents catholiques doivent s'opposer, autant qu'ils le peuvent, au mariage ou mieux au semblant de mariage de leurs enfants avec des hérétiques ou des païens, faits sans aucune dispense et sans se présenter devant le ministre catholique. S'ils ne s'y opposent pas, ils se rendent gravement coupables, et tant qu'ils persistent dans la mauvaise volonté de ne pas faire leur devoir sur ce point, il est évident qu'ils sont indignes des sacrements et ne peuvent y être admis.

Les désordres dont vous parlez et qui supposent une chrétienté bien peu fervente, loin de vous autoriser à vous montrer coulant, doivent au contraire, si vous voulez conserver quelque chose de la religion catholique dans un tel milieu et remonter le courant, vous rendre aussi sévère qu'il le faut pour rétablir la discipline canonique et l'observation des préceptes divins au sein de cette pauvre population qui, sans cela, s'en irait à sa perte et sans tarder.

Ad III. Dans les circonstances ordinaires, on ne peut admettre aux sacrements que les personnes dont on est moralement sûr qu'elles ont les dispositions requises pour en profiter. Il s'agit ici évidemment d'une certitude morale *lato sensu*, la seule qu'on puisse avoir ordinairement quand il s'agit de juger des dispositions intérieures d'une personne.

Mais, dans le cas tel que vous le posez, il est plutôt question de la connaissance des vérités nécessaires pour recevoir fructueusement la Sainte Eucharistie, et cela pour des enfants dont vous ne dites pas l'âge, mais qui, d'après l'exposé même que vous donnez, semblent bien avoir dépassé l'âge de raison.

Si donc vous voulez parler d'enfants venant d'atteindre l'usage de la raison et connaissant tout ce que vous dites (y compris, bien entendu, une notion de la Sainte Eucharistie qui leur fasse discerner le corps sacré de Jésus de toute autre nourriture et croire à la présence réelle du Sauveur sous les espèces eucharistiques), nul doute que, au seul point de vue de la science requise, ils puissent être admis à ce qu'on appelle la communion précoce. Reportez-vous au canon 854, et vous verrez que, de ce seul chef, vous pouvez et vous *devez* même les admettre à la sainte Table.

S'il s'agit d'enfants plus âgés qu'il est question d'admettre à ce qu'on appelle la Première Communion solennelle, il faut les traiter comme les adultes et, par conséquent, exiger non seulement la connaissance des vérités nécessaires de nécessité de moyen, mais aussi de celles de nécessité de précepte, parce que chrétiens adultes ils sont tenus de conformer leur conduite à ces vérités, et donc d'en avoir la connaissance strictement suffisante.

Vous dites que les enfants dont il s'agit, tout en sachant bien les prières principales, n'ont appris que quelques chapitres de catéchisme. Ceci fait douter qu'ils aient en fait la science vraiment suffisante, car dans cette science requise entrent aussi les actes de foi, d'espérance et de charité que vous n'indiquez pas, la connaissance des commandements de Dieu et de l'Eglise et celle des sacrements qu'ils doivent recevoir, dans le cas présent, Eucharistie et Pénitence. S'ils n'ont pas la connaissance de tout ce qui vient d'être dit, connaissance au moins sommaire et telle que s'ils sont interrogés là-dessus, ils puissent montrer qu'ils connaissent la substance de la vérité en question, la signification commune et simple des paroles employées pour l'exprimer, on ne peut les admettre à la communion comme nous l'avons dit, dans les circonstances ordinaires.

En pratique, on ne peut pas procéder par groupes et en quelque sorte d'une manière abstraite ; il faut juger de chaque cas particulier, c'est-à-dire de chacun des enfants qui se présentent, et ne les admettre qu'après examen et réponses suffisantes.

Tout ceci concerne seulement la science ou la connaissance requise pour l'admission des enfants à la première communion, soit précoce, soit solennelle.

Vous ajoutez ensuite que ces enfants ont suivi irrégulièrement la messe ou la prière du dimanche qui supplée d'une certaine manière l'assistance au saint sacrifice, ainsi que les catéchismes. Ceci ne concerne plus, à proprement parler, la question de la science suffisante, mais les dispositions de la volonté. A celui qui confesse ces enfants de voir jusqu'à quel point ils sont coupables de ces omissions et ce qu'il doit exiger d'eux pour les absoudre, au point de vue du ferme propos, et par suite, s'il peut ou non les admettre, de ce chef, à la sainte communion. Il va de soi que si la responsabilité des enfants n'était pas gravement engagée dans ces omissions, il n'y aurait pas là une raison de ne pas les admettre à la communion, pourvu qu'ils aient le suffisant du côté de la science, malgré les lacunes dans la régularité aux instructions catéchétiques.

Tout ce qui précède suppose que les enfants dont il s'agit sont bien portants. S'ils étaient en danger de mort, il y aurait lieu d'être moins exigeant et de se contenter, pour les tout petits ayant à peine l'usage de la raison, qu'ils sachent distinguer le Corps du Christ de la nourriture ordinaire et l'adorer avec respect. (C. 834, § 2). Quant aux autres plus âgés, il suffit, pour qu'on puisse leur donner

le saint Viatique, qu'ils aient *hic et nunc* une connaissance suffisante des vérités nécessaires de nécessité de moyen et de la sainte Eucharistie, avec la volonté de s'instruire, quand ils le pourront, des autres vérités nécessaires à tout chrétien pour qu'il puisse vivre comme tel.

Ad IV. Bien que la question ne le dise pas expressément, il est à présumer qu'il s'agit là d'enfants de catholiques, peu fervents sans doute, peu soucieux de l'éducation chrétienne de leurs enfants, mais nullement hostiles à la religion et ne s'opposant pas à l'instruction et à l'éducation catholiques de leurs enfants. Où serait, en pareil cas, la raison vraiment sérieuse de ne pas administrer le baptême à ces enfants ?

On ne peut évidemment leur appliquer le § 2 du canon 750 ni le canon 751, car là il n'est pas question de parents catholiques restés tels, quoique peu fervents et peu soucieux de leur devoir envers leurs enfants, mais seulement de parents infidèles ou hérétiques ou schismatiques de naissance ou qui sont passés à l'hérésie ou au schisme après avoir été catholiques, et dont on ne peut espérer qu'ils laisseront élever leurs enfants dans la religion : ce qui n'est pas le cas de vos catholiques.

Si, d'autre part, on voulait exclure du baptême tous les enfants dont les parents manquent gravement à leur devoir de les éduquer comme il le faut dans la véritable religion, même en Europe, on en arriverait vite à refuser ce sacrement nécessaire à une multitude d'enfants qu'on rendrait, en quelque sorte, responsables de la tiédeur dans la foi de leurs parents, au grand détriment du salut éternel de ces innocents.

C'est au missionnaire, s'il ne veut manquer lui-même gravement à son devoir, de pourvoir, de la meilleure manière possible, à l'éducation catholique de ces jeunes agneaux de son troupeau, non seulement en stimulant le zèle des parents, mais en prenant les moyens d'y suppléer par de bons catéchistes, quand il ne le peut par lui-même.

Q. — En vertu du canon 881, les prêtres Latins peuvent confesser dans leurs églises les fidèles Orientaux qui se présentent à leur confessionnal ; ne peuvent-ils pas aussi les absoudre de leurs cas réservés, en vertu du canon 900 § 3 ? D'aucuns prétendent que la juridiction des Ordinaires orientaux est nécessaire. Existerait-il encore une Bulle restreignant les pouvoirs des prêtres latins à l'égard des Orientaux qui se confessent dans les églises latines ? Pourrait-elle infirmer le canon 900 ?

R. — Le canon 881 donne en effet aux prêtres latins, résidant en Orient, le pouvoir d'absoudre les fidèles de rite oriental qui se présentent à leur confessionnal, mais sans qu'aucune mention y soit faite des cas réservés par l'Ordinaire respectif de ces fidèles. On ne peut donc se baser d'aucune manière sur ce canon pour se croire autorisé à absoudre ces fidèles des cas que leurs Ordinaires se seraient réservés. C'est bien d'ailleurs ce que vous reconnaissez vous-même, au moins implicitement, en ne faisant pas état de ce canon 881 pour motiver votre question.

Vous semblez croire qu'on peut toutefois s'appuyer sur le canon 900 § 3, pour soutenir que le prêtre latin peut, dans son confessionnal, absoudre de ces cas réservés par les Ordinaires orientaux pour les fidèles de leur rite, sans avoir besoin de pouvoirs spéciaux reçus pour cela de ces mêmes Ordinaires.

Or, en cela, nous sommes dans la nécessité de répondre que votre interprétation du canon 900, § 3, est trop large, et que rien ne vous autorise à étendre aux fidèles Orientaux ce qui y est dit de la cessation de la réserve pour les fidèles qui se confessent *hors du territoire* de l'Ordinaire réservant.

Vous vous en convaincrez sans peine en vous reportant au canon 1er, où il est dit expressément que les canons qui ne concernent pas l'Eglise orientale en vertu même de la nature des choses dont ils traitent, n'obligent nullement les Orientaux, à moins qu'il ne soit fait mention expresse d'eux.

Or, le canon 881 faisant mention expresse d'eux quand il s'agit du pouvoir *ordinaire* d'absoudre, vous pouvez les absoudre *valide* et *licite* quand ils se présentent à votre confessionnal, tandis que le canon 900, § 3, ne faisant aucune mention d'eux quand il s'agit de la cessation de la réserve, il s'ensuit qu'ils restent soumis à la réserve de leurs Ordinaires, même quand ils vont trouver un prêtre latin, et donc que celui-ci ne peut les absoudre de ces cas réservés sans en avoir obtenu le pouvoir de ces mêmes Ordinaires.

Pas ne serait besoin de décisions romaines pour conclure comme nous venons de le faire, en vertu des principes généraux relatifs à la discipline des Eglises orientales ; mais *ad abundantiam juris*, nous pouvons vous indiquer une réponse très expresse de la S. C. de la Propagande du 11 décembre 1834 *(Collect.*, n. 879), et, mieux encore, la constitution de Léon XIII *Orientalium dignitas* du 30 novembre 1894 qui, au nº 6, déclare expressément la réserve maintenue tant que l'Ordinaire respectif n'a pas donné pouvoir d'absoudre des cas à lui réservés.

Voici la traduction de ce dernier passage, dont la clarté ne peut laisser subsister aucun doute : « Il n'est permis à aucun prêtre, soit latin, soit oriental, ni dans leurs églises propres, ni dans celles d'un autre rite, d'absoudre des cas que se sont réservés chacun de leurs Ordinaires, à moins qu'ils n'en aient reçu le pouvoir de ces mêmes Ordinaires. Sur ce point, nous révoquons absolument tout privilège contraire, même s'il devait en être fait mention spéciale. » *(Collect.*, t. II, n. 1883).

Rien dans le Code n'indiquant aucune dérogation à cette règle si expresse, il ne peut y avoir de doute qu'elle reste en vigueur, tant pour les prêtres latins que pour les prêtres orientaux.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 8 julii 1925.
EUG. LINDECKER, *Vic. gen.*

Le Gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de L'AMI DU CLERGÉ

Café vert d'Haïti

14 fr. 50 le kilo

Louis AUGUSTIN, importateur 18, quai de la Monnaie — BORDEAUX —

Correspondant de Missionnaires d'Haïti.

L'ART CATHOLIQUE, 6, place St-Sulpice, PARIS VI^e,

achète au maximum de leur valeur les livres anciens, les incunables, les gravures anciennes, les manuscrits à miniatures, les sculptures anciennes, les tableaux anciens, et les tapisseries anciennes, et se rend en province sur demande pour expertises.

ALCOOL de MENTHE DE

RICQLÈS

Favorise la digestion

ARTÉRIO-SCLÉROSE — DIABÈTE

ALBUMINURIE—CŒUR—REINS—FOIE

Procédés nouveaux pour Guérison inesperee, même si tout a échoué. *Remboursement en cas d'insuccès.* Notice gratis. Désigner Maladie. Laboratoire des Phocéens, NICE (A.-M.).

2 YEUX POUR LA VIE

Le célèbre « COLLYRE VERT » du R. P. Louis-René a rendu la vue à des aveugles ! Qui peut le plus peut le moins. Si vous souffrez des YEUX n'hésitez donc pas à y avoir recours. *Notice gratis.* Prix : 7 fr. 65 *franco.* Vieille Cure des Phocéens, NICE (A.-M.).

ENGRAIS DEROME

BAVAY (Nord)

Registre du Comm^ce d'Avesnes-s-Helpe. N° inscript. 2625

VINS DE BORDEAUX

GAUDRAP & C^o — 31, Rue Borie, 31 — BORDEAUX —

MAISON RECOMMANDÉE

Vin blanc de Messe **SAINTE-CROIX-DU-MONT** (vin liturgique légitime).

— *Envoi gratis du Catalogue sur simple demande* —

R. C. Bordeaux 18.250 A.

PHARMACIE DE ROME

La mieux approvisionnée et la moins chère de Paris

LIVRAISONS — EXPÉDITIONS

TOUTES SPÉCIALITÉS PHARMACEUTIQUES

françaises et étrangères

AMPOULES • CACHETS • COMPRIMÉS

SIROPS • PASTILLES • PILULES, ETC.

PARFUMERIE - SAVONS - PRODUITS DE BEAUTÉ

HUILES de FOIE de MORUE

BANDAGES

BAS A VARICES — CEINTURES

ORTHOPÉDIE

ARTICLES D'HYGIÈNE

LUNETTERIE

LABORATOIRES D'ANALYSES

Médicales et Alimentaires

NOTICES & BROCHURES gratis sur demande — *Téléphone : WAGRAM* 85-19, 62-29, 63-79

A. BAILLY, 15, Rue de Rome, PARIS

LOURDES

Envoi franco du Catalogue

R. C. Lourdes 116

POUR TOUS ACHATS D'OBJETS DE PIÉTÉ ET SOUVENIRS ADRESSEZ-VOUS AU **PALAIS DU ROSAIRE**

64, Boulevard de la Grotte

Succursale : 158, rue de la Grotte

ARTHRITIQUES

VICHY CÉLESTINS

Élimine l'Acide Urique

R. C. Paris 3065 A.

Crêpe TETRA

pour

PANSEMENTS, VARICES, RHUMATISMES, ETC.

EXIGEZ cette MARQUE — *En vente partout*

GROS : Société Française des Tissus TETRA

— 12, Rue de Hanovre, PARIS-2^e —

R. C. Seine 101.853

VITRAUX L. BALMET 25, Cours Berriat, GRENOBLE. Vitraux en tous genres et tous styles. Restauration (voir n° du 19 février de l'*Ami*).

HORLOGERIE - PENDULERIE

— BIJOUTERIE — ORFÈVRERIE —

ALLIANCE HORLOGÈRE — R. C. Besançon 29

E. ENGINGER — BESANÇON — 15, rue Gambetta, 15

Catalogue F^co sur demande — Fournisseur de l'Archevêché de Besançon

HOSTIES et VIN de MESSE

Communiqué de l'Archevêché d'Avignon :

« Nous recommandons à tous les prêtres l'ŒUVRE des PAINS d'AUTEL de Pernes (Vaucluse) et sa filiale l'ŒUVRE du VIN de MESSE de Châteauneuf-du-Pape (Vaucluse). » Pour tous renseignements s'adresser à M. l'abbé MAME, curé de Châteauneuf-du-Pape (Vaucluse).

LOURDES VILLA MADONNA, Avenue Peyramale, près la GROTTE. — Pension de famille, premier ordre.